ORBIS BIBLICUS ET ORIENTALIS 26

MAX KÜCHLER

FRÜHJÜDISCHE WEISHEITSTRADITIONEN

Zum Fortgang weisheitlichen Denkens im Bereich des frühjüdischen Jahweglaubens

UNIVERSITÄTSVERLAG FREIBURG SCHWEIZ
VANDENHOECK & RUPRECHT GÖTTINGEN
1979

CIP-Kurztitelaufnahme der Deutschen Bibliothek

Küchler, Max:
Frühjüdische Weisheitstraditionen: zum Fortgang weisheitl. Denkens im Bereich d. frühjüd. Jahweglaubens / Max Küchler. – Freiburg (Schweiz): Universitätsverlag; Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1979.

(Orbis biblicus et orientalis; 26)
ISBN 3-7278-0211-1 (Universitätsverlag)
ISBN 3-525-53331-4 (Vandenhoeck und Ruprecht)

Veröffentlicht mit der Unterstützung des Hochschulrates der Universität Freiburg Schweiz

Paulusdruckerei Freiburg Schweiz

Digitalisat erstellt durch Florian Lippke, Departement für Biblische Studien, Universität Freiburg Schweiz

MEINER FRAU

BERNADETTE KÜCHLER-SCHWARZEN

INHALTSVERZEICHNIS

REGISTER 676

VORWORT

Die vorliegende Studie ist die überarbeitete Fassung einer Untersuchung, die zu Beginn dieses Jahres von der Theologischen Fakultät der Universität Freiburg (CH) als Doktoratsdissertation angenommen wurde.

Auf das Thema gebracht wurde ich durch eine Vorlesung von Prof. Dr. O. Keel über biblische Weisheitstexte, in welcher ausblickshaft auch die Frage nach dem Weitergang der Themen und Anliegen der "alten Weisheit" in die frühjüdische und neutestamentliche Zeit gestellt wurde. In einem Methodenseminar bei Prof. G. Schelbert untersuchte ich in der Folge BULTMANN's Umgang mit den synoptischen Weisheitslogien. Dies wiederum konnte als Vorarbeit für die breiter angelegte theologische Lizentiatsarbeit mit dem Titel : Die weisheitlichen Logien Jesu nach den Synoptikern (Umfang, Echtheit und Bedeutung), dienen.
Bei einer Diskussion des Themas mit den Teilnehmern des Freiburger "Souper Biblique" wurde mir dann von Prof. J.-D. Barthélemy das Frühjudentum für eine aufmerksamere Behandlung ans Herz gelegt. Dieser Vorschlag erwies sich als Anstiftung zu einem Unternehmen, das mich für die folgenden Jahre in Beschlag nahm und das mich jetzt zu vielfachem Dank verpflichtet.

Während eines einjährigen Studienaufenthaltes an der Ecole Biblique et Archéologique Française in Jerusalem (1974/74), den mir der Schweizerische Nationalfonds ermöglichte, konnte ich Literatur und Archäologie des Frühjudentums aus nächster Nähe kennen lernen und nachher mit der mehrmaligen Unterstützung durch die Administration des Bistums Basel, durch meine Eltern und Schwiegereltern ein Jahr lang vertiefen. Aber auch danach gab mir die Arbeit als Assistent am Biblischen Institut der Universität Freiburg (CH) - dank einer dynamischen Anwendung des Zeitbegriffs durch die Herren Professoren H.-J. Venetz und A. Schenker - genügend Zeit für die persönliche Arbeit.

Obwohl nach gängiger Weisheit "guter Rat teuer ist", war ich immer wieder erstaunt, mit welcher Grosszügigkeit mich Fachleute an ihren Forschungsergebnissen teilnehmen liessen. Es seien hier

nur die besonderen Ueberraschungen erwähnt : Herr Dr. Karl-Th. ZAUZICH (Berlin-Charlottenburg) stellte mir einen Vorabdruck seiner demotischen Achikarfragmente zur Verfügung. Prof. Dr. N. WALTER (Naumburg, DDR) verschaffte mir, neben anderen besten Hinweisen zum Thema, die Verbindung zu Herrn Dr. P. VAN DER HORST (Utrecht), der mir ein Manuskript seiner grossen Pseudo-Phokylides - Studie schenkte. Prof. J.-T. MILIK (Paris) gab mir Einsicht in die zwei noch nicht publizierten Qumranfragmente 4QTobaram[a.d]; und PD Dr. D. ZELLER (Freiburg, BRD), den ich bewusst an der semantisch wichtigen Schlussposition erwähne, hat mir im freundlichen Gespräch und mit der Zustellung seiner für mich thematisch wichtigen Arbeiten nicht nur Mut zur Weiterarbeit, sondern auch zur Beschränkung auf die Literatur der frühjüdischen Zeit gemacht.

Ihnen und allen nicht genannten Helfern, besonders meinen Freunden in Freiburg (CH) und Jerusalem, sei hier mein herzlichster Dank ausgesprochen.

Was die Drucklegung angeht habe ich gesondert zu danken für die namhaften Zuschüsse des Hochschulrates der Universität Freiburg und der Administration des Bistums Basel, wie auch für die diskrete Hilfe meiner Eltern und des Herausgebers des ORBIS BIBLICUS ET ORIENTALIS, Prof. Dr. O. Keel. Das schwierige Geschäft der Herstellung des Manuskripts besorgte Frl. Bernadette Schacher mit solcher Sorgfalt und Schnelligkeit, dass mir fast der Dank wegblieb. Als besonders erwähnenswerte Unterstützung erachte ich es, dass mir die Paulusdruckerei einen nächtlichen Arbeitsplatz mit den notwendigen technischen Geräten für den Umbruch zur Verfügung stellte.

Gewidmet ist die Arbeit meiner Frau. Nicht weil sie sich durch die üblichen Sekretärinnendienste oder die bekannte Langmut gegen den vom Thema besessenen Doktoranden in meine Schuld gebracht hätte - vielmehr weil sie den Mut und die Zähigkeit besass, unterdessen etwas Eigenes, ihr Germanistikstudium, durchzuführen und im gleichen heurigen Frühling abzuschliessen.

Freiburg (CH), Frühling 1979 Max Küchler

EINLEITUNG : DAS PROBLEM UND DIE AUFGABEN

Mit dem Titel "Frühjüdische Weisheitstraditionen" sind jene literarischen Produkte im Bereich des Jahweglaubens gemeint, in welchen während der Zeit des Frühjudentums Weise zu Worte kamen.

Jeder Ausdruck dieser Umschreibung des Titels hat seine eigenen Probleme und bedarf einer kurzen Erläuterung :

"Zeit des Frühjudentums" :

Der Ausdruck umschreibt den historischen, durch politische Fakten geschaffenen Zeitraum von ca. 200 v. bis 135 n. Die Schlacht bei Panion (198 v.) mit dem Wechsel von der ptolemäischen zur seleukidischen Oberherrschaft über das nachexilische Judentum kann als dramatischer Auftakt mit epochemachendem Signalwert angesehen werden. Der Makkabäeraufstand (Beginn 167 v.) als Gegenreaktion gegen die seleukidischen Hellenisierungsbestrebungen führte in der Folge zur Bildung des frühjüdischen Staatsgebildes. Dessen Untergang im Jahre 70 n. (1. röm. Krieg) und 135 n. (2. röm. Krieg) bildet den dramatischen politischen Schlusspunkt, der eine Gesamtverschiebung der religiösen und literarischen Kräfte mit sich brachte und das eigentliche klassische oder rabbinische Judentum heraufführte.

"Literarische Produkte (dieser Zeit)" :

Der Ausdruck bestimmt den kulturellen Ausschnitt, der innerhalb der Gesamtkultur des Frühjudentums hier als Formalobjekt gewählt ist. Der Katalog der Schriften, die in Frage kommen, findet sich

in den beiden Bibliographien von DELLING und besonders CHARLESWORTH (s. Anm. 1). Die vielfachen Verflechtungen dieses schwierigen Schrifttums, die mehrstufige Tradierung durch verschiedene Religions- und Kulturbereiche und die damit verbundenen Uebersetzungen und Rückübersetzungen bringen es mit sich, dass der oben genannte historische Zeitraum des Frühjudentums gesprengt ist. Die frühjüdische Literatur umfasst Schriften, die nachweislich in der heute vorliegenden Form in die Zeit zwischen 200 v. und 135 n. fallen (bes. Qumrantexte, einige atl. Apokryphen und Pseudepigraphen, die Historiker und Exegeten, Philo, Josephus) u n d solche, deren gesamter Entstehungsprozess diesen Zeitraum nach rückwärts (bes. Achikar, voressenische Qumrantexte) oder nach vorwärts (rabbinische Texte, christliche Ueberarbeitungen, orientalische Sammlungen) überschreiten.

"Bereich des Jahweglaubens" :

Der Ausdruck umschreibt den religiös-weltanschaulichen Bereich gegenüber anderen griechischen und orientalischen Religionsbewegungen. Diese weiträumige Formulierung wurde gewählt, um politisch-nationale und geographische Grenzziehungen zu vermeiden und die gesamten Phänomene innerhalb der religiösen Bezugswelt zu Jahwe einzubeziehen. Er umfasst also das palästinische Judentum samt allen Bekenntnisgruppen (doch s. Anm. 3) ebenso wie dasjenige der Diaspora und lässt sich auch auf die jesuanische und urchristliche Bewegung anwenden.

"Weise" :

Dieser Ausdruck ist am problematischsten, ja er stellt ein Grundproblem der vorliegenden Arbeit dar, da sich an seiner näheren Bestimmung die Auswahl der Texte entscheidet. Aus gleich anzugehenden Gründen kann der Ausdruck hier zu Beginn nicht eindeutig definiert werden. Er s t e l l t gerade das Problem und damit die Aufgaben.

Zur Sprachregelung :
Weisheit = Haltung (Geistesbeschäftigung), Bewegung, Literatur
'Weisheit' = Personifikation, Hypostase, "reflective wisdom"
"Weisheit" = Wort, Begriff

In der intensiven Erforschung der frühjüdischen und urchristlichen Literatur der letzten Jahrzehnte[1] haben sich in dieser Hinsicht zwei fundamentale Einsichten ergeben :

Einmal zeigte sich, dass der Anspruch auf Weisheitsbesitz ein Charakteristikum aller frühjüdischen Bekenntnisgruppen war. Der Weise ist eine allgegenwärtige Gestalt. Die weisheitliche Terminologie geht quer durch alle Schul- und Meinungsrichtungen. Der Anspruch auf die entscheidende Weisheit wird sowohl von den angesehenen סופרים von Gesetz und Sitte als auch von den apokalyptischen חסידים aller Schattierungen - eingeschlossen die Extremisten in Qumran und die Jesuaner in Galiläa und Jerusalem -, sowohl von den pharisäischen Schulen Hillels und Schammais als auch von den christlichen Theologen und Predigern erhoben. Mit Recht kann man deshalb von einem "sapientialen Milieu"[2] sprechen, von einem Klima des Eros nach דעת/γνῶσις, in welchem sich die jüdische Gruppenbildung vollzog. Die Auseinandersetzungen zwischen den genannten Gruppen[3] gingen immer

1) Die Literatur seit 1900 ist von einem Einzelnen nicht mehr zu bewältigen: DELLING, Bibliographie zur jüdisch-hellenistischen und intertestamentarischen Literatur (1900-1970), umfasst 3650 Titel. CHARLESWORTH, The Pseudepigrapha and Modern Research (1976) bringt nur schon für die Zeit von 1960-1975 1494 Nummern, die sich jedoch z. T. mit DELLING überschneiden. - Zu den "Handschriftenfunden vom Toten Meer" weist BURCHARD's Bibliographie 4459 Nummern auf (bis 1963); vgl. die Weiterführung durch FITZMYER, The Dead Sea Scrolls (1977). - Bezeichnendste literarische Ereignisse mit Signalwert sind wohl die Neuauflage und Erweiterung von SCHUERER's klassischer "Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi" durch VERMES/MILLER, A History of the Jewish People I, Edinburgh 1973, und das gemeinsame, jüdisch-christliche Werk der "Compendia Rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum", Assen, Amsterdam I/1, 1974; I/2, 1976 ff.- Im Augenblick laufen zudem mehrere Editions-, Uebersetzungs- und Kommentarprojekte.

2) WORRELL, Concepts of Wisdom 108: "The essence of this 'milieu' is that it is not a movement,restricted to a formal group or sect. It is an understanding of life which has existed from antiquity, but which only in the post-exilic and Hellenistic periods scored a major breakthrough in acceptance to the point of becoming a major determinative in shaping things sacred as well as secular, theological as well as practical. As such it became the spirit of the times."

3) Es wird hier abgesehen von den vollständig politisierten Gruppen der Widerstandskämpfer (Galiläer, Zeloten, Sikarier u. ä.), von denen wir sowieso keine literarischen Selbstzeugnisse haben. Nur am Rande berücksichtigt werden die beiden bedeutsamen Bewegungen, welche jedoch wegen ihrer stark tora-konservierenden Tendenz und ihrer ganz auf die priesterlich/politischen Würden und Bürden zentrierten Haltung nicht zu den weisheitsgeschichtlich wirksamen Kräften gehörten, nämlich die Samaritaner und die Sadduzäer; vgl. BOWMAN, Samaritanische Probleme, bes. 30-53; LE MOYNE, Les Sadducéens, bes. 381-399. - HEIDENHEIM, Der Commentar Marqah's XIIIf., vermutet zwar mit dem Verweis auf ein samaritanisches Buch "Moschlim", "dass bei den Samaritanern auch Spruchsammlungen sich vorgefunden haben" (XIII), doch ist mir davon nichts zu Gesicht gekommen. GASTER, Samaritan Proverbs 228-242, bringt nur moderne arabi-

auch um den Anspruch und die Durchsetzung der eigenen, je grösseren Weisheit.

Damit hängt die zweite Einsicht zusammen : Unter dem gleichen Wort "Weisheit" verstecken sich sehr unterschiedliche Inhalte, welche es unmöglich machen, das auf einen klaren und einzigen Nenner zu bringen, was die frühjüdischen Weisen charakterisierte. Mit der Differenzierung der alten Schreiberschulen, welche doch eine recht einheitliche Funktion und Zielsetzung hatten, in rivalisierende Gruppen gegensätzlicher ideeller und politischer Ausrichtung teilte sich auch die alte israelitische Weisheit, in der es doch immer um allgemein menschliche Welterfahrung und Weltbemächtigung innerhalb eines homogenen Erlebnisraumes ging, in verschiedene Weisheiten auf, die sich auf ihre speziellen Erfahrungen beriefen und schnell auch im politischen Machtkampf standen.

Was VON RAD von der alttestamentlichen Weisheit gesagt hat, gilt auch hier : "Mit der wachsenden Zahl der Arbeiten auf diesem Feld ist der Begriff 'Weisheit' immer undeutlicher geworden. ... Entfernt man nämlich das verbindende Deckwort, so steht man vor literarischen Dokumenten von allergrösster Verschiedenheit. Die Bezeichnung eines Textes als 'weisheitlich' ist ja in den Quellen keineswegs unmittelbar verankert." Weisheit gehört also "zu der nicht ganz kleinen Zahl biblischtheologischer Sammelbegriffe, ... die sich von Zeit zu Zeit auf die Sinnhaftigkeit ihrer Anwendung befragen lassen müssen"[4]. Dieser Schwierigkeit ist nicht abzuhelfen, indem man den Begriff meidet[5]. Er ist in den Texten so reichlich und in einem

---

sche Sprichwörter aus Codex Gaster 2051, geschr. 1938. Besonders LEBRAM, Nachbiblische Weisheitstraditionen 167-237; Theologie der späten Chokma und häretisches Judentum 20, hat auch einige samaritanische Texte für unsere Fragestellung fruchtbar gemacht. Gerade MEMAR MARQA, dessen Autor (Markus) von den Samaritanern "Fundament" und "Quelle der Weisheit" genannt wird, sollte - obwohl erst nach 350 n. entstanden - noch aufmerksamer beigezogen werden; Ed. + engl. Uebers.: MACDONALD, Memar Marqah, 2 Bde.

4) VON RAD, Weisheit in Israel 18f.; vgl. die ähnlichen kritischen Fragen bei SCHMID, Wesen und Geschichte 7.185; HERMISSON, Studien 12f.140.190, Anm. 2; GESE, Art.: Weisheitsdichtung, RGG 6 (1962) 1577.

5) Vgl. den Vorschlag für die ägyptische Maat-Literatur bei BRUNNER, Die Weisheitsliteratur 90, Anm. 1.

so breiten semantischen Spektrum belegt, dass eine radikale Beschneidung der Sprache auch den Sachverhalten Gewalt antäte. Man muss sich aber auch davor hüten, dem Unbehagen dadurch zu begegnen, dass man sich vorschnell auf tiefer oder höher liegende Ordnungsschemata zurückzieht und mit deren plakativen Gesamtlinien und handlichen Definitionen die tatsächliche Vielfalt verdeckt[6]. Es kann nur darum gehen, das Wort in seiner Bedeutungsvielfalt zu erkennen, zu beschreiben, und in aller Differenziertheit (weiter) zu gebrauchen.

Die alttestamentliche Weisheitsforschung gibt uns dabei einige Hilfen in die Hand. Eines ihrer gesicherten Ergebnisse, das aus vielen Versuchen resultiert, Weisheit als Eigenschaft des Weisen oder als geistig-literarische Bewegung zu beschreiben, besteht darin, dass 'Weisheit' nicht mehr mit den Schlagworten individualistisch, utilitaristisch, eudaimonistisch, profan, rationalistisch usw. verbunden werden kann[7]. Zwar geht es immer noch um "das Bemühen des Menschen, das Leben, die menschliche und natürliche Welt, in die er sich gestellt sieht, als Ordnung auf empirischem Weg zu verstehen"[8], "um sich der Welt zu bemächtigen, die Aufgaben des Lebens und letztlich dieses selbst zu meistern"[9]; in diesem Bemühen geschieht aber "der immer neu zu vollziehende Akt frommer Einordnung in eine göttliche Ordnung, die dem Menschen auferlegt ist und in der allein er Segen finden kann"[10]. Diese Neudimensionierung der Weisheit, welche durch

---

6) GERSTENBERGER, Zur alttestamentlichen Weisheit 35f, zeigte schon 1969 auf, wie dies in den vorausgehenden Publikationen allzu oft der Fall war. VON RAD's grosse Arbeit zur "Weisheit in Israel" versuchte, diesem Malaise abzuhelfen (bes. 22f.); vgl. TIMM, "Das weite Herz" 224-237, bes. 234f.

7) Vgl. SKLADNY, Die ältesten Spruchsammlungen 86-95, mit ausführlichen Literaturangaben zu solchen Missinterpretationen; neben vielen anderen auch SCHMID, Wesen und Geschichte 1-7.

8) GESE, Art.: Weisheit, RGG 6 (1962) 1574.

9) SELLIN/FOHRER, Einleitung 332. Die Definition von GESE (Anm. 8) vergisst den praktischen Aspekt. SELLIN/FOHRER ihrerseits unterschätzen den eigentümlichen Selbstwert weisheitlichen Verstehens. Aehnlich KELLER, Art.: Weisheit, BHH 3 (1966) 2154: "Fähigkeit eine Aufgabe geschickt zu lösen". MERKEL, Die Predigt weisheitlicher Texte 199, bringt beide Aspekte gut zusammen: Die Haltung der Weisheit ist "die Tiefe der Einsicht in die Welt- und Sachzusammenhänge, es ist die Einsicht in das Wesen der Dinge, aus der das Vermögen entspringt zu regieren, zu raten und Recht zu sprechen".

10) VON RAD, Weisheit in Israel 109f.

die ägyptische Weisheitsforschung ausgelöst[11] und dann in einer immensen Forschungstätigkeit bis in die sechziger Jahre herausgearbeitet wurde[12], rückte die theologische Dimension allen weisheitlichen Bemühens im altorientalischen Raum ins richtige Licht : Weisheit ist die wirklichkeitsgerechte Einsicht und das dieser Einsicht entsprechende Verhalten in einem von Gott gestifteten Kosmos.

Damit ist zwar ein weiter Verstehenshorizont für eine sachgerechtere Interpretation der altisraelitischen Weisheit gewonnen, unsere anfängliche Frage nach der frühjüdischen Weisheitsliteratur jedoch erst in ihren äussersten Schichten, nämlich ihrer Vor-geschichte berührt. Für die Weisheitsliteratur der frühjüdischen Zeit kommen Faktoren ins Spiel, die nicht einfach in der Verlängerung der am altorientalisch-biblischen Material gewonnenen Vorstellungen liegen.

An der Studie von Hans Heinrich SCHMID über "Wesen und Geschichte der Weisheit" (1966), lässt sich das Problem deutlicher formulieren :

Der Autor setzt sich zum Ziel, "das Verhältnis der Weisheit zu Zeit und Geschichte" (4) zu klären, "und von daher das in der Weisheit zum Ausdruck kommende Welt- und Wirklichkeitsverständnis nachzuzeichnen" (7). Aus der Analyse der ägyptischen Weisheitsliteratur von drei Jahrtausenden ergibt sich ihm die Einsicht, dass die Weisheit "weder eine geschichtliche noch eine ungeschichtliche Grösse" sei, sondern sich "in einem sehr komplexen Spiel zwischen Geschichtsbezogenheit und Ungeschichtlichkeit" vollziehe, nämlich in einem "Dreitakt von zeit- und geschichtsbezogener Konzipierung, ungeschichtlicher Tradierung und neuer geschichtlicher Anwendung" (80).

---

11) Konkreter Anlass war die Veröffentlichung der Lehre des Amenemope durch BUDGE, Facsimiles of Egyptian Hieratic Papyri (1923), 10-18.41-51; Taf. I-XV, und deren dt. Uebers. durch ERMAN, Das Weisheitsbuch des Amenemope (1924), 242-252, und LANGE, Das Weisheitsbuch des Amenemope (1925) 24-135.

12) S. SCOTT, The Study of Wisdom Literature 23f; SCHMID, Wesen und Geschichte 1-3.

Auch in der israelitischen Weisheitsliteratur findet SCHMID dieses gleiche Wechselspiel von geschichtsbezogenem Ursprung (ältere Weisheit : Spr 10-29) und der Geschichte entfliehender Systematisierung, welche im biblischen Bereich besonders stark gediehen sei. "Die Mehrzahl der israelitischen Texte ... spiegelt eine Spätform von Weisheit wieder, die auch hier als geschichtslose, dogmatisierende Systematik zu bezeichnen ist. Denn in der Neigung zur Systembildung trifft sich die Theologisierung mit der Anthropologisierung der Weisheit" (196). Gegen diese Bastionen etablierter Weisheit traten nun Ijob und Kohelet an, die eine vehemente, aus persönlicher Erfahrung kommende Kritik an die weisheitlichen Schulevidenzen von einem notwendigen Tun-Ergehen-Zusammenhang (Ijob) und von der Einsichtigkeit der göttlichen Pläne und der Welt (Koh) richteten. Doch : "Hiob und Kohelet sind Verlierer ..." (199). Die zum Dogma erstarrte Weisheit bleibt Siegerin. Die Gegenoffensive war zwar grossartig formuliert, aber sie wurde von den restaurativen Kräften der Zeit der entstehenden Synagoge durch Vereinnahmung unwirksam gemacht. Die zweite Gottesrede Ijob 40,6-41,26 und der zweite Nachtrag Koh 12,13f., die beide redaktionell seien, entschärften die Anfrage und Infragestellung und machten diese sogar kanonfähig (vgl. 183f.195f.).

Der grosse weisheitsgeschichtliche Dreitakt fand in der biblischen Literatur n i c h t statt. Er trieb die theologische Reflexion der nachexilischen Zeit nicht in neue Räume menschlicher Erfahrung, sondern unterlag als amputierter Zweitakt ohne kritischen Elan der vereinnahmenden, theologisierten und anthropologisierten Weisheit. Die Bilanz der Untersuchung von SCHMID ist negativ : Wenn "Weisheit ... dort lebendig (ist), wo sie in konstitutivem Kontakt zu Zeit und Geschichte steht" (199), dann ist die biblische Weisheit in nachexilischer Zeit gestorben, da sie den konstitutiven Kontakt zu Zeit und Geschichte verloren hat.

Doch gerade dieser "Kontakt zu Zeit und Geschichte" ist so eine Sache :

Ijob und Kohelet hatten anscheinend nicht die Kraft, "das Weltverständnis des späteren Israel einer Revision zu unterziehen"[13]. Weisheitliches Denken und Schreiben ging in frühjüdischer Zeit weiter, als ob es nie im Feuer einer so vehementen Kritik gestanden hätte. Ijob und Kohelet mussten verlieren, weil sie zwar sehr existenzbezogen sprachen, ihre Fragen aber nicht aus dem breiten Erfahrungsbereich ihrer Zeitgenossen formulierten und so den Kontakt zur konkreten zeitgeschichtlichen Situation n i c h t finden konnten.

Wenn hingegen Jesus ben Sira aus Jerusalem in der Zeit des Kampfes gegen die Hellenisierungsbestrebungen zu Beginn des 2. vorchristlichen Jahrhunderts seine "Lehre voll Weisheit und Einsicht" (50,27a) in den Dienst seiner Nation stellt, die Geschichte der "hochberühmten Männer" (44,1) von Henoch bis zum Hohenpriester Simon II (ca. 220-195 v.) heranzieht und die Betonung auf die priesterliche, mit der Tradition verbindende Linie legt (vgl. 24,1.15; 45,6-22.23-26; 50,1-21), wenn er deshalb als erster die personifizierte Weisheit (24,3-22) mit dem Gesetz identifiziert (24,23; vgl. 6,37; 15,1-6; 19,20; 32,18), so bindet er die Weisheit gerade an die akutesten Zeitprobleme (Bewahrung des religiösen Gutes) zurück und spricht als Weiser ein gewichtiges Wort an der geschichtlichen Entwicklung des Frühjudentums mit[14].

Oder wenn sich der hellenistische Verfasser der Weisheit Salomos (um 50 v.) platonischer Begrifflichkeit nicht ganz enthält, sondern sich alexandrinischer Wissenschaftlichkeit und Weisheit bedient, um seinen jüdischen Zeitgenossen, die sich "durch die Hochleistungen alexandrinischer Bildung : den Glanz der Philosophenschulen, die Entwicklung der Wissenschaften, den Lockruf der Mysterienreligionen, der Astrologie, der Hermetik oder

13) VON RAD, Weisheit in Israel 306; vgl. RANKIN, Israel's Wisdom Literature 88-97, bes. 97. GESE, Die Krisis der Weisheit 141f. u. ö., zeigt gut die Distanziertheit, ja Beziehungslosigkeit auf, in welcher Kohelets Weisheit (nicht d i e Weisheit, wie der Titel irreführen könnte) steht. Dem entspricht die Wirkungslosigkeit auf der literaturgeschichtlichen Ebene.

14) S. u. Kap. I.1.1, Ziff. b.

durch den sinnlichen Reiz der volkstümlichen Kulte"[15] in Frage gestellt sahen, eine weisheitliche Glaubenslehre für Erwachsene anzubieten, wenn deshalb seine σοφία halbidentisch zu πνεῦμα wird und schon in die Logosspekulation hineinreicht - so hat er gerade das getan, was lebendige Weisheit in seiner geschichtlichen Situation zu tun hatte.

Wenn einzelne Visionäre in einer Zeit, als sich in palästinischen Kreisen voll ursprünglicher national-religiöser Hoffnungen die Einsicht in den katastrophalen Verlauf der Entwicklung durchsetzte und damit die vermeintliche Einsichtigkeit geschichtlicher Abläufe, bisheriger Erfahrungen und Ratschläge durch politische Fakten grundsätzlich in Frage gestellt wurde, eine neue "Weisheit von oben" verkündeten, diese als Geschenk des all-wissenden und geschichts-mächtigen Gottes priesen und höhere Einsichtigkeit für von Gott Privilegierte propagierten, - haben sie dann nicht, nach der "Grossmutation der lokalen Zukunftshoffnungen"[16], hartnäckig weiter und apokalyptisch neu das alte weisheitliche Anliegen von der Einsichtigkeit der Welt hochgehalten ? Waren nicht ihre Jünger die geschichtlich wirksamsten, wenn auch das Land bis zur römischen "Endlösung" treibenden Kräfte des nachexilischen Judentums ?[17]

Oder wenn jüdische Moralisten und Prediger in der gleichen Situation ihren Zuhörern oder Lesern das paränetische Material, das die zeitlich vorausgehenden Weisheitsschulen erarbeitet hatten oder die zeitgenössische Popularethik anbot, zu einer Zwei-Geisterlehre systematisierten und dadurch mit der allgegenwärtigen apokalyptischen Denkart verbanden, indem sie sie psychologisierend entschärften und praktizierbar machten, so erreichte diese Weisheit eine grössere Unmittelbarkeit und

---

15) Bible de Jérusalem (Ed. 1973), 961; COLLINS, Cosmos and Salvation 121-142, betont gerade die Kontinuität und Weiterentwicklung der frühjüdischen Weisheit und Apokalyptik in Weish, trotz und auch gerade wegen des Einbezugs hellenistischer Kategorien.

16) MUELLER, Die Ansätze der Apokalyptik 42.

17) S. u. Kap. I.2.

Ueberzeugungskraft, als wenn sie in der ästhetisch reineren und weisheitlich "genuineren" Darbietung kluger Sinnsprüche bestanden hätte[18].

Diese vier Beispiele kommen aus vier verschiedenen religiösen Gruppierungen des Frühjudentums und weisen deshalb eine Weisheitlichkeit ganz eigenen Gepräges auf. Gemeinsam ist jedoch allen die Tendenz, eine übergreifende gedankliche Struktur zu finden, die dem weisheitlichen Material Ordnung gibt, zwischen den losen literarischen Einheiten Zusammenhänge herstellt und dadurch dem behäbigen weisheitlichen Gut geschichtliche Brisanz zu geben versucht. Jesus ben Sira nimmt die Tora zu Hilfe, der Verfasser der Weisheit Salomos den Begriff des πνεῦμα, die Apokalyptiker den geheimen Plan Gottes, die Moralisten das geläufige Schema von den guten und bösen Geistern. In den beiden letzten vorchristlichen Jahrhunderten war es anscheinend den jüdischen Weisen kaum mehr möglich, an den Versuchen systematischer Welt- und Geschichtsbewältigung, wie sie sich überall in Religion, Philosophie und Wissenschaft zeigten, unberührt vorbeizugehen. Sie dachten und sprachen eben, wie man in einer Zeit denken musste, in der neben dem empirischen Material des Alltags auch die Kohärenz innerhalb des Welt- oder Gedankenganzen Verifikationswert hatte[19]. Gerade weil sie lebendig in ihrer Zeit und Geschichte standen, veränderte sich ihre Weisheitlichkeit[20].

Solche Strukturverschiebungen der Weisheit sind deshalb schon unvermeidlich, weil weisheitliches Denken ebenso wie alles

18) S. u. Kap. V.2.2-5.

19) Vgl. die Karikierung bei SCHMID, Wesen und Geschichte 196f.: "Dort tritt eine Strukturverschiebung weisheitlichen Denkens ein, wo die Verifikation an der empirischen Wirklichkeit unterlassen wird und wo aus Beobachtungen, denen grundsätzlich nur je und dann Gültigkeit zukommt, in einem abstrakt-logischen, rationalistischen Schlussverfahren Folgerungen gezogen werden, die allgemeine, überzeitliche Geltung beanspruchen und denen sich dann die begegnende Wirklichkeit zu unterziehen hat."

20) Aehnliche Fragen richtet VON RAD, Weisheit in Israel 382, Anm. 16, an SCHMID: "Könnte man nicht in der 'Theologisierung' der Weisheit, das heisst in dem Bestreben, das Leben des Einzelnen und die Bewegungen seiner Umwelt wieder mehr in das Zentrum des Wirkungsfeldes Jahwes zurückzuholen, geradezu einen neuen Vorstoss sehen hin auf eine neue Form existenzbezogener Lehre ?"

andere Denken im grossen, unweigerlichen Prozess der Geistesgeschichte steht. Ist für die israelitische Weisheitsdichtung der Vergleich mit dem ägyptischen und mesopotamischen Ordnungsdenken durchaus am Platz, so kann dies in der persischen Zeit kaum mehr, in der hellenistischen sicher nicht mehr ausreichen. Der iranische Dualismus und besonders die griechische σοφία sind ebensosehr als Gestaltungskräfte mit ihrer eigenen Wirkungsgeschichte anzuerkennen. Der von ihnen bewirkte Strukturwandel im weisheitlichen Denken darf deshalb nicht als Verfallserscheinung gewertet werden, weil er nicht mehr dem ägyptisch-mesopotamischen Ursprung entspricht.

Die Studie von SCHMID kann zur Vorstellung von einem idealen Ursprung verleiten, dessen genuine Leistungen in den späteren Zeiten nicht mehr erreicht werden, obwohl sie normativ bleiben. In einer solchen Perspektive wären die frühjüdischen Weisheitsreflexionen und -traditionen als dekadente Formen der altorientalischen und altisraelitischen Weisheit zu werten. Das ist auch oftmals bewusst und unbewusst getan worden. Das, was genuine Weisheit ist, darf jedoch nicht an einer primären Entwicklungsstufe erhoben und darauf festgelegt werden. Die beiden Worte "genuin" und "primär" und die damit verbundenen Vorstellungsbereiche müssen klar getrennt werden. Das Kriterium vom "Kontakt der Weisheit zu Zeit und Geschichte" darf dann nur mit "genuin" im folgenden Sinn verbunden werden :

So wie schon in der altorientalischen und altisraelitischen Weisheit grosse theologische, kosmologische und weltgeschichtliche Zusammenhänge das weisheitliche Einzelwort - und sei es noch so "empirisch" - umfingen, so ist dies auch bei der frühjüdischen Weisheit. Nur sind die Zusammenhänge anders erfahren und formuliert. Wo i m m e r jedoch diese Formulierung gut geschieht, die Erfahrungen der jeweiligen Zeit also adäquat formuliert, dort ereignet sich immer wieder "genuine" Weisheit, d. h. geschieht immer wieder der "Akt frommer Einordnung" in eine göttliche Ordnung durch Verstehen und Bewältigen dieser Welt und dieses Lebens.

Die vorliegende Arbeit versucht nun zu belegen und zu erläutern, d a s s und w i e weisheitliches Denken und Sprechen in frühjüdischer Zeit weiterging und in Kontinuität und schöpferischem Widerspruch zur altisraelitisch-biblischen Weisheit eine lebendige, vielgestaltige Literatur hervorbrachte, in welcher die Geschichte der Weisheit zu neuen geschichtlichen Gestalten kam. Es geht dabei nicht darum, eine neue Formel von Weisheit in die Welt zu setzen, welche biblische und frühjüdische "Weisheit" definitorisch umgreift, sondern darum, einen möglichst unverstellten Blick auf die frühjüdische Literatur[21] zu werfen, um :

a) die vorhandenen weisheitlichen Texte überhaupt zu erkennen, sei es als selbständige Schriften, sei es als Stücke innerhalb nicht-weisheitlicher Schriften; ihre Traditionsträger, ihre Anliegen und ihr Zielpublikum zu bestimmen und von dort her den Zusammenhang von Weisheit mit Zeit und Geschichte (als konkretem Kampf ums Leben, um Interessen und Ideale) in frühjüdischer Zeit zu beschreiben,

b) die Bedeutungsfelder der Begriffe "Weisheit", "Einsicht", "Erkenntnis" und Aehnlichem in ihrer frühjüdischen Ausprägung zu erfassen, die entsprechenden Textgruppen auf ihren historischen und soziologischen Hintergrund zu befragen und von dort her die damals umgehenden Weisheitstheorien in ihren Funktionen und Zielsetzungen zu erkennen.

Aus dieser doppelten Bestandesaufnahme lässt sich erst ersehen, was frühjüdische Weisheit ist, welche hauptsächlichen Inhalte sie aufweist und welche literarischen Formen sie kennt. Im Vergleich mit der altisraelitischen Literatur sollten sich dann jene Elemente erkennen lassen, die traditionell sind und somit Faktoren der Kontinuität darstellen, und ebenso jene Elemente, die neu

---

21) Zu den Einleitungsfragen s. bes. die Einführungskapitel zu den einzelnen Schriften bei KAUTZSCH, APAT I+II; CHARLES, APOT I+II, und der fortlaufend erscheinenden Reihe JSHRZ unter der Herausgabe von KUEMMEL. SCHUERER III, 188-629, DENIS, Introduction, ROST, Einleitung, und CHARLESWORTH, The Pseudepigrapha, bieten die wichtigsten Informationen. Zu den in den folgenden Kap. näher behandelten Werken werden jeweils die genauen bibliographischen Angaben am betreffenden Ort gegeben.

sind, weil sie aus der veränderten zeitgeschichtlichen Situation kommen und somit Faktoren der Diskontinuität oder - positiv gewendet - der Neuschöpfung darstellen. Der zu Beginn genannte und befragte Begriff des "Weisen" im Bereich des Jahweglaubens wäre dann in seiner Vielfalt beschrieben und in seiner Eigenart geortet.

Den Fragen, die sich bei dieser Bestandesaufnahme und Ortung der frühjüdischen Weisheitstexte ergeben, muss in gesonderten methodischen Schritten nachgegangen werden. Grundsätzlich sind zwei weisheitliche Textsorten zu unterscheiden : Jene Texte, in welchen über die Weisheit nachgedacht wird, und jene, in welchen weisheitlicher Rat und Zuspruch gegeben werden. Die zweite Gruppe umfasst ihrerseits zwei formal verschiedene Textgruppen : Jene, die aus aneinandergereihten Einzelworten bestehen, und jene, die sich als grössere kompositorische Gebilde darstellen. Die vorliegende Untersuchung ist deshalb nach den drei entsprechenden Bereichen aufgebaut :

1. Weisheitsreflexionen : Kap. I und II
2. Weisheitliche Logientraditionen : Kap. III und IV
3. Weisheitliche Paränesen : Kap. V.[22]

Wollte man eine Geschichte der gesamten nachbiblischen Weisheit oder Weisheiten schreiben, so müsste man Kontinuität und kreative Transformation dieser drei Bereiche auch in den beiden grossen Corpora der rabbinischen und frühchristlichen Literatur verfolgen, in welchen uns jene Weisheitskonzeptionen voll ausgebildet entgegentreten, welche in frühjüdischer Zeit nur in ihren weitläufigen Anfängen zu erfassen sind. Es ist ja gerade in den letzten Jahren, in welchen sich die programmatische Verschiebung von der "Spätjudentums-" zur "Frühjudentums"-Forschung vollzogen

22) Die methodischen Fragen, die besonders der zweite und dritte Bereich aufwerfen, werden jeweils zu Beginn der entsprechenden Teile behandelt. Dass die Gesamtausrichtung dieser Arbeit traditionsgeschichtlich ist, ergibt sich aus der im Titel gestellten Aufgabe, den Fortgang weisheitlichen Denkens in frühjüdischer Zeit zu beschreiben.

hat[23], deutlich geworden, wie konstitutiv diese Zeit zwischen den Zeiten sowohl für das Judentum wie für das Christentum war. In beiden Richtungen wären die wichtigsten Bindeglieder, Verschiebungen und Brüche aufzuzeigen, welche für die grosse Zweiteilung der Geschichte der Weisheit bedeutsam waren.

Das Ziel der vorliegenden Arbeit ist bescheidener. Es geht hier "nur" um den ersten, fundamentalen Bereich der frühjüdischen Weisheitstraditionen. Ausweitungen in das rabbinische Schrifttum wurden zwar mehrfach gewagt (vgl. zur Tora-Weisheit; zur Logientradierung), doch muss eine eingehende Behandlung der angesprochenen Themen berufeneren Leuten überlassen werden. Auch die Fragen nach der frühchristlichen und von dort her (als Rückfrage) nach der jesuanischen Weisheit konnten nicht in der gebührenden Ausführlichkeit gestellt und behandelt werden. Sie sind nurmehr im summarischen Ausblick von Kap. VI.2 erfasst.

Auch wenn wir uns auf die frühjüdischen Weisheitstexte beschränken, betreten wir keineswegs allseitiges Neuland. Zu jedem der drei Gebiete und zu jedem der darin zitierten Werke ist schon Wichtiges gesagt worden. Die folgenden Kapitel arbeiten jeweils den status quaestionis am betreffenden Ort auf. Hier sei deshalb als Einleitung nur eine bibliographische Gesamtübersicht über die Hauptkapitel angefügt :

Besonders stark haben der Begriff "Weisheit" und die Gestalt der 'Weisheit' seit Beginn dieses Jahrhunderts (bes. SCHENCKE, WINDISCH; s. u. S. 36) bis in die letzten Jahre (bes. WILCKENS, HENGEL, FIORENZA; s. u. S. 556) die Forschung beschäftigt, wobei seit einigen Jahren die Texte aus Qumran (bes. NOETSCHER, DENIS, HENGEL, WORRELL; s. u. S. 88) eine weitere Bereicherung des Spektrums gebracht haben. Kap. I konnte deshalb recht kurz ge-

---

23) Vgl. MAIER, Geschichte der jüd. Religion 4ff.189; Kontinuität und Neuanfang 1; THOMA, Christliche Theologie des Judentums 56f.: "Dass man das Judentum, das man doch als gerade neugeboren erklärte, bereits in seiner ersten und zweiten Entwicklungsphase als eine späte, d. h. als dem baldigen Hinsterben geweihte Grösse bezeichnen konnte, war nur auf dem Hintergrund massiver Voreingenommenheiten möglich. ... Um jeden Geruch des Antijudaismus aus der Forschung zu vertreiben, sollte der Ausdruck Spätjudentum vermieden und an seine Stelle der zutreffendere Begriff Frühjudentum gesetzt werden."

halten werden. Es stellt die von der Wort- und Motivforschung bis heute erbrachten Einsichten in den Kontext der frühjüdischen Konfessionsgruppen und beleuchtet so kurz die Notwendigkeit und die Typik der wichtigsten Weisheitskonzepte. [Die Beifügung der wichtigsten Materialien ist als Hilfeleistung gedacht.]

Kap. II stützt sich auf die einschlägige Literatur zu den frühjüdischen Exegeten, Historikern, Romanciers und Poeten (bes. FREUDENTHAL, WACHOLDER, WALTER, DENIS; s. u. S. 117ff.), bezieht diese Literatur aber, soweit ich sehe, erstmals systematisch in diesen Kontext mit ein.

Den Hauptteil der vorliegenden Untersuchung bestreiten die Kap. III und IV mit der Behandlung der weisheitlichen Logienkollektionen. Dies nicht nur, weil in diesen Logienkollektionen an bis jetzt zu wenig berücksichtigten Materialien der Weitergang der Weisheit beobachtet werden kann, vielmehr auch, weil HARNACK's bald hundertjähriger Ruf nach einer "Untersuchung der jüdisch-griechisch-christlichen Gnomen- und Sittenregeln-Litteratur"[24] bis jetzt viel zu wenig Gehör fand. Zwar existiert viel Spezialliteratur zu den einzelnen Autoren, wie im Lauf der Arbeit deutlich wird, eine Berücksichtigung der gesamten Materialien unter Aufarbeitung der seit Beginn dieses Jahrhunderts geschehenen Forschung, stellt aber für die Erforschung der frühjüdischen Weisheitstraditionen eine unumgängliche Aufgabe dar.[25]

---

24) Lehrbuch der Dogmengeschichte I (3. Aufl. 1894), 145, Anm. 1 : "Eine Untersuchung der jüdisch-griechisch-christlichen Gnomen- und Sittenregeln-Litteratur, anhebend bei der ATlichen Weisheitslehre einerseits und den stoischen Sammlungen andererseits, nun über die alexandrinischen und evangelischen Gnomen hinwegschreitend bis zur Διδαχή, den paulinischen Haustafeln, den Sibyllensprüchen, Phokylides, den neupythagoräischen Regeln und bis zu den Gnomen des rätselhaften Xystus (Sextus), ist eine noch ungelöste Aufgabe. Auch die Sittenregeln der pharisäischen Rabbi's wären herbeizuziehen."

25) KLEIN, Der älteste christliche Katechismus (1909), hat dieses Postulat aufgenommen (vgl. S. X) und viele Materialien aus dem neutestamentlichen Schrifttum, der Didache, den Derek-Ereṣ-Traktaten, Tanna debe Eliahu (10. Jhd. n.), Philo, Josephus, Orchot Chaijim (11. Jhd. n.) und PseuPhok (und zwar in dieser Reihenfolge) in diese Perspektive eingeordnet. Leider werden diese z. T. sehr späten Materialien (vgl. ABRAHAMS, Hebrew Ethical Wills 32) wegen der Katechismus-Hypothese nicht an ihrem geschichtlichen Ort belassen und oft ins Korsett der Beweisführung gesteckt (s. u. Kap. VI.2.1.3, Anm. 39). - RANKIN, Israels Wisdom Literature 1/2, Anm. 1, zieht zwar den Rahmen von Achikar bis PseuMen, in seiner ideengeschichtlich ausgerichteten Studie kann dann aber das weniger bekannte Logiengut nicht recht zum Zuge kommen, vgl. sein Register zu Achikar, Phocylides, Menander (Ab fehlt).

Anhand von PseuPhok und PseuMen konnte so die Ortung frühjüdisch-hellenistischer Weisheitslehren besonders in der griechischen Gnomologien-Literatur (Kap. III.5 und 6), anhand von Achikar (Kap. IV) in der gesamten antiken Literatur (wenn auch anfangshaft und unvollständig) gemacht werden. Es liegt hier aber, was Textausgaben, Vergleichsarbeit und Sprachgeschichte angeht, ein noch viel zu bearbeitendes Feld vor.

Kap. V macht sich eine der neueren Arbeiten zu den Test XIIPatr zu nutze (BECKER, Untersuchungen), um innerhalb dieses weitläufigen Pseudepigraphons jüdisch/christlicher Prägung Fortgang und Umwandlung der alten "Lebenslehren" zu verfolgen. Eine Situierung der Forschung zur Testamenten-Literatur ist wegen der aktuellen Diskussion etwas ausführlicher in Kap. V.1 und 2.1 gegeben.

Die einzige Arbeit zum ganzen Gebiet der weisheitlichen Reflexionen, Logienkollektionen und Paränesen im jüdischen und christlichen Bereich[26], die ich kenne, ist die Aufsatzsammlung "Aspects of Wisdom in Judaism and Early Christianity", die WILKEN 1975 herausgegeben hat, "in the hope that they will encourage others to explore some of the questions we have only raised" (XXI).

Die vorliegende Arbeit reiht sich in diese Perspektive ein. Während ihrer Herstellung sind stets neue Studien zu Einzelaspekten erschienen, welche vom Wiedererwachen des Interesses an weisheit-

26) Die unveröffentlichte Dissertation von THEOCHARIS, La sagesse dans le Judaisme palestinien (1963), behandelt im Teil I folgende apokalyptische Schriften Dan (S. 9-24), äthHen (S. 25-76), Jub (S. 77-93), slavHen (S. 94-104), 4Esr (S. 105-120) und syrApkBar (S. 121-130), und im Teil II Sir (S. 132-168) und PsSal (S. 169-207). An diesem Schriftencorpus, das in seiner Beschränkung nur einen Ausschnitt aus dem literarischen Schaffen des palästinischen Judentums bieten kann, hat THEOCHARIS vor allem folgende, wichtige Punkte aufgezeigt:
a) dass im apk Schrifttum eine starke Rezeption der atl Weisheitstexte und bes. von Sir festzustellen ist (vgl. die Auflistung zu äthHen, S. 46ff.57f.);
b) dass die Gestalt der 'Weisheit' im apk Schrifttum mit neuen apk/eschatologischen Heilsgestalten in Verbindung gesetzt wurde und so messianisch umgeformt werden konnte, ja sich überhaupt als Verbindungsprinzip zwischen Himmel und Erde (vgl. 64.75) darstellte;
c) dass Sir als "dernier témoin du courant sapientiel palestinien" (46; vgl. 193) (!) eine wichtige Rolle in der Vermittlung weisheitlicher Traditionen (vgl. 62) sowohl in die Apokalyptik wie auch für die PsSal gespielt hat;
d) dass PsSal eine "relecture ... piétiste du corpus sapientiel canonique" (196) darstellt (Auflistung S. 186-192). - Die ebenfalls unveröffentlichte Dissertation von HAILSON, Ḥokmah - Sophia. A Study of Wisdom in the Hellenistic Age (Liverpool 1972/73), konnte ich leider nicht zur Einsicht bekommen.

licher Literatur biblischer, frühjüdischer, neutestamentlicher, griechischer und orientalischer Eigenart zeugen und das grosse Kontinuum der weisheitlichen Grundevidenzen, welche das antike Leben prägten zur Geltung bringen wollen.

Die Frage nach dem, was innerhalb dieses komplexen Ganzen christliche Weisheit sei, ist die für einen christlichen Theologen wohl dringlichste Angelegenheit. Sie ist hier nicht beantwortet. Meines Erachtens ist aber auch mit diesem dem Frühjudentum geltenden, notwendigen ersten Schritt schon einiges gewonnen, was über die bisherigen Beobachtungen und Einsichten hinausführt. Jedenfalls ist die Engführung, welche die Studie von SCHMID bewirken könnte, überwunden und ein Anliegen, das auf den letzten Seiten seiner Studie deutlich wird, weitergeführt. Es scheint ja, dass die Todesanzeige der Weisheit bei SCHMID für einmal nicht so endgültig gemeint ist. Die Häufung der Fragezeichen, welche SCHMID's Suche nach Ausläufern der Weisheit bei den Propheten oder in den gesetzlichen Partien des Alten Testamentes kennzeichnet, deutet auf eine zu hoffende Auferstehung des "genuin" weisheitlichen Anliegens hin ! Erstaunlicherweise wird jedoch in einem grossen Sprung über die frühjüdische Literatur hinweg die Frage <u>direkt an das Neue Testament</u> weitergereicht :

> "Was geschieht im Rahmen von Jesu Verhältnis zu Welt, Zeit und Geschichte mit der Weisheit ? Vermag sie allenfalls dort im wahrsten Sinn Weisheit zu bleiben, vermag sie vielleicht allein da, wo in radikaler Weise die Existenz des Menschen ausserhalb der Welt gegründet ist, wirklich offen zu sein für die begegnende Wirklichkeit ?"(201).

Erst das Frühjudentum bildet jedoch den Boden, auf welchem man diese Fragen stellen und auch eine Antwort darauf erwarten kann. Sonst bleibt es beim rhetorischen Aufriss des Alten Testaments durch den christlichen Exegeten, bei einer perspektivischen Ausweitung, die ins Vage geht.

Wenn die folgenden Ausführungen es ermöglichen, die Frage von Mk 6,2b Par Mt 13,54b : τίς ἡ σοφία ἡ δοθεῖσα τούτῳ; *richtiger* zu stellen, haben sie einen Schritt weiter in der Erforschung des "Wesens und der Geschichte der Weisheit" getan. Und da es dabei nicht nur um "einen in der Luft schwebenden Turm" wie in bSanh 106b (s.u. S. 409), sondern um ein unersetzbares "Fundament" (vgl. 1 Kor 3,10f.) geht, ist auch die kritische Gegenfrage von Raba (Bab., gest. 352 n.) zu ertragen : "Ist denn das Stellen von Fragen etwas Grosses ?"

I. WEISHEITSREFLEXION UND WEISHEITSMATERIALIEN IN DEN FRUEHJUEDISCHEN BEKENNTNISGRUPPEN

Besondere Einsichten sind meist der Ursprung von Gruppenbildungen, sei es, dass eine Einzelperson ihre individuelle Erfahrung als offenbarerische Evidenz darzulegen vermag, sei es, dass eine Gruppe in der Auseinandersetzung sich auf konstituierende Elemente ihres Selbstverständnisses besinnt und diese im ideologischen Rekurs zur inneren Stärkung und zur äusseren Abgrenzung formuliert.

Beide Phänomene lassen sich in frühjüdischer Zeit an konkreten Gruppen und Personen beobachten. Der Begriff "Weisheit" spielt dabei, wie aus seiner alttestamentlichen Vorgeschichte zu erwarten ist, eine zentrale Rolle, weil sich in seinem Gebrauch das Selbstverständnis der jeweiligen Gruppe darstellt und weil sich in der Transformation der Inhalte die neuartigen Aspekte der Erkenntnislehre dieser Gruppe zu erkennen geben. Mit der erkenntnistheoretischen Reflexion der Bekenntnisgruppe geht Hand in Hand der Versuch, Anleitungen für die Bewältigung des Lebens im Sinn und Geist des gewählten Bekenntnisses zu formulieren. Weisheitliche "Materialien" in Logienform, als Lehrrede oder als Paränese spiegeln somit in vielfacher Brechung die Grundoptionen der Gruppe.

In diesem ersten Kapitel geht es deshalb darum, in einem Ueberblick die wichtigsten Elemente der frühjüdischen Weisheitsreflexion

und einige Materialien der entsprechenden Weisheits*praxis* zu erfassen. Die beiden Hochformen solch frühjüdischer Weisheit (als Theorie *und* Praxis) sind bekannt : Es sind dies die *Tora - Weisheit* und die *apokalyptische Weisheit*.

1. DIE TORA - WEISHEIT

Das Schlagwort "Tora-Weisheit" fasst jene Weisheitsvorstellungen zusammen, die sich seit dem Exil bei der intellektuellen Elite der Schriftgelehrten, Pharisäer und Rabbinen herausbildeten. In dieser grossen denkerischen Bemühung, welcher es keineswegs nur um eine richtige Praxis geht, erfährt die altorientalische Schöpfungs- und Lebensweisheit eine organische Weiterentwicklung, ja kraftvolle Synthetisierung. Diese grundsätzlich positive Wertung übersieht keineswegs, dass die Verbindung vom "Gesetz Mose" mit der חכמה den Weisheitsbegriff wesentlich beeinflusst und verändert hat, doch hütet sie sich davor, diesen zu einer erstarrten, geschichtsenthobenen Form dekadenten Weisheitsbemühens im "Bündnis zwischen Nomismus und Weisheit"[1] zu erklären.

Dies kann sowohl an einigen typischen Sachverhalten betreffs Gesetz und Weisheit in israelitisch-frühjüdischer Zeit wie auch an der inner-frühjüdischen Denkentwicklung und Problembewältigung aufgezeigt werden.

1.1 Von der תורה als Weisung zur 'Weisheit' als Tora

a) Die Grundbedeutung von תורה als "Weisung", "Belehrung" des Weisen (Spr 13,14; 7,2), des Vaters (Spr 4,1f.), der Mutter (Spr 1,8; 6,20) und die Parallelsetzung des Wortes mit dem ganzen Spektrum weisheitlicher Begriffe חכמה, מצוה, מוסר, דבר usw.) zeigen, "dass die weisheitliche tōrā ... als ein von prie-

1) FICHTNER, Die altorientalische Weisheit 93; vgl. BAUMGARTNER, Israelitische und altor. Weisheit 29f.; SCHMID, Wesen und Geschichte 152f.195f. Dagegen: VON RAD, Weisheit in Israel 314ff.381, Anm. 16; WORRELL, Concepts of Wisdom 388ff.; ZENGER, Die späte Weisheit 54. - Vgl. auch AUDET, Origines comparées de la double tradition de la loi et de la sagesse 355ff., der die ursprüngliche Zusammengehörigkeit weisheitlicher und gesetzgeberischer Tätigkeit in vorstaatlicher Zeit betont.

sterlicher und prophetischer tōrā unabhängiges Geschehen betrachtet werden" muss[2]. Die priesterlichen und prophetischen Weisungen sind vielmehr ihrerseits im weiteren Kontext weisheitlicher Belehrung zu sehen. Nur und erst in der deuteronomistischen und chronistischen Literatur verbindet sich der Begriff תורה fest mit dem Namen Mose (s. TEXT 9) und bezeichnet in den späteren Erweiterungen den "schriftlich fixierten Jahwewillen"[3]. Spr, Ijob und Koh brauchen aber die Termini "Gesetz", "Bestimmungen" usw. weiterhin im weisheitlichen Sinn[4]. In den Tora-Psalmen 1; 19 und 119 sind dann die beiden Komponenten von תורה als Weisung und Gesetz hymnusartig (Ps 1.19) und meditativ ausholend (Ps 119) dargelegt und zu einer "Einladung, die Tora als Hilfe zur Jahwe wohlgefälligen Lebens- und Weltbewältigung zu akzeptieren"[5], gestaltet (s. TEXT 10).

Weisheit bezeichnet ja schon von alters her eine exzellente Art, auf die von Gott herkommenden Welt- und Lebensordnungen zu hören; schon seit je legte sie sich damit als "Gottesfurcht" aus (s. TEXTE nach 10), auch wenn die konkreten Weisungen (תורות) über die Kommunikationskanäle der Eltern, der Weisen, des Königs, des Priesters oder Propheten vermittelt wurden. Weisheitlicher Gehorsam aufgrund von eigener Einsicht in die gottgewollte Ordnun oder Befolgung eines Gesetzes, in welchem der Gotteswillen präsent geglaubt wurde, sind zwei mögliche Formen der Annahme von תורה, die sich nicht auszuschliessen brauchen, auch wenn die Geschichte ihres gegenseitigen Verhältnisses voller Antagonien ist.

Es ist nun äusserst bedeutsam, dass in der nachexilischen Zeit sowohl in der weisheitlichen Reflexion, wie auch in der schriftgelehrten Beschäftigung mit dem Gesetz neue, für das spätere Ju-

---

2) LIEDKE/PETERSEN, Art.: תורה, ThHWAT 2 (1976) 1034.

3) Ebd. 1041.

4) Vgl. FICHTNER, Die altorientalische Weisheit 81-90; WORRELL, Concepts of Wisdom 20-25.

5) ZENGER, Die späte Weisheit 51.

dentum entscheidende Aspekte hervortraten, die die Geschichte der Weisheit weithin mit ihrer Prägung versahen :

b) Seit der nachexilischen Reform durch Esra (ca. 450 v.) und dem Erlass des Artaxerxes (Esr 7,11-26)[6] war die in der Tora zusammengefasste mosaische "Weisung" die von den persischen Herrschern genehmigte Verfassung der jüdischen Heimkehrergemeinden. Dadurch hatte sie eine eminente Bedeutung als volksbildender und gegen aussen abschirmender Faktor und wurde immer mehr die alles regulierende Grösse im praktischen Leben. Die Verheissungen von Wohlergehen und nationalem Bestand waren an das "Halten des Gesetzes" gebunden - wie das Deuteronomium unablässig verkündet, - und seit Esra hiess dies : an den konkreten, bürgerlichen Gehorsam. "Die Torah galt allen Richtungen als ... Norm des menschlichen Verhaltens, als segens- und gnadenreiche Willensoffenbarung Gottes, in der man für alle Lebensbereiche Weisungen zu finden meinte"[7]. Sie war die beherrschende theologische und innenpolitische Grösse, welche zwar unter der Realpolitik der Hasmonäer ihre theokratische Tendenz aufgeben musste, aber immerhin im entstehenden Grossreich - dem versprochenen Idealbild des Dtn - zum alle privaten und sozialen Bereiche umfassenden Programm werden konnte.

c) Andererseits hat das alte Weisheitsdenken mit seiner Hauptaufgabe, die göttlichen Grundordnungen der Welt zu erfassen und in der sozialen und privaten Sphäre zur Geltung zu bringen, in der gleichen Zeit einen tiefgehenden Wandel erfahren : Die Spekulation ü b e r die Weisheit wurde zu einem eigenen Denkbereich auch der frühjüdischen Weisen; die "reflektive

---

6) Zum geschichtlichen Kontext s. FOHRER, Geschichte der israel. Religion 363-4o2 (Lit.).

7) MAIER, Geschichte der jüd. Religion 20f.23, Anm. 12 (Lit.); MANTEL, The Development of the oral Law 42: "There can be little doubt that by the time of the Maccabean period the Halaka had penetrated every aspect of life, individual, social, and national."

Weisheit" (als Hypostase, mythische Gestalt oder Personifikation)[8], möge sie nun über aramAch 54,1 (s. TEXT 1) in die kanaanäische, mesopotamische oder ägyptische Welt zurückverbunden werden[9], gehört seit den Lehrgedichten in Ijob 28 (spätestens 3. Jhd.v.) und Spr 8,22-31 (um 300 v.) zu den gängigen Speculativa des Frühjudentums, sowohl im palästinischen Mutterland wie in der Diaspora. Wie die Zusammenstellung der wichtigsten Texte zeigt, wurden der חכמה zahlreiche theologische, kosmologische und anthropologische Funktionen zugeschrieben, die sie zu einer der farbenreichsten Gestalten des frühjüdischen Denkens machten, der sich nicht einmal die qumranischen Mönche entziehen konnten[10].

Sie war vorweltliches Geschöpf Gottes :

pal.: Spr 8,22-26; Sir 24,9
aeg.: ARISTOBULOS, Frgt 5 (Beginn); PHILO, Virt 62; Ebr 31,

Weltplan und Schöpfungshilfe :

pal.: Ijob 28,25ff.; Spr 3,19f.; Fragm.-Targum und Neofiti I zu Gen 1,1
aeg.: Weish 9,2; PHILO, Det Pot Ins 54.116; Fuga 109; slav Hen 30,8 (A),

vielgestaltige Eigenschaft, Gefährtin, Geliebte, Tochter, ja Gattin Gottes :

pal.: Spr 8,30f.; Sir 24,3
aeg.: Weish 7,22-26; 9,4; PHILO, Cher 49; LegAll 1,64,

---

8) Das Problem der Bezeichnung dieser Weisheitsgestalt ist, auch wegen seiner Bedeutung für die Weisheitschristologie (s. u. Kap. VI.2.1.1), schon so viel erörtert worden, dass WORRELL mit Grund von einer "obsessive fixation" sprechen kann (vgl. Concepts of Wisdom 57). Um die vielfachen Bedeutungen, welche die Einzelanalyse der einschlägigen Texte (s. u. TEXTE 1-8.15-17a.26-36) erheben kann, nicht zu pressen, habe ich in Anlehnung an FIORENZA, Wisdom Mythology 29.33f. (s. Anm. 13), die neutrale Wendung "reflective wisdom" gewählt. Damit sei zugleich angedeutet, dass hier die Gesamtinterpretation der Weisheitstexte n i c h t im Sinne eines kompletten Weisheitsmythos (BULTMANN, WILCKENS, WINDISCH u.v.a.) oder einer progressiven Mythisierung (DUERR, SCHENCKE), sondern vielmehr als Aspekt einer allgemeinen, jüdisches und christliches Denken umfassenden Denkbewegung verstanden wird, welche FIORENZA als"reflective mythology" bezeichnet hat. - Ausführlicher u. Kap. VI. 2.1.

9) Kanaanäisch: ALBRIGHT, Some Canaanite-Phoenician Sources of Hebrew Wisdom 7f.; STORY, The Book of Proverbs 333-337. Assyrisch: LANG, Frau Weisheit 149-152. Aegyptisch: DONNER, Die religionsgeschichtlichen Ursprünge. Zum griechischen Einfluss: HENGEL, Judentum und Hellenismus 277f. Weitere religionsgeschichtliche Herleitungen bei MACK, Logos und Sophia 14-16. Zu Achikar Pap 54,1 s. u. Kap. IV.1 und 8.

10) Zum auffallend häufigen Vorkommen von F r a u Weisheit in Qumran s. u. Kap. 3, TEXTE 61-63. - Die folgenden Stellen sind nur eine Auswahl.

geschichtswirkende Kraft :

pal.: Sir 44-50
aeg.: Weish 10-12.16-19,

manchmal verweigertes Geschenk an die Menschen :

pal.: Sir 1,9b-10; 24,7-10; Bar 3,37.38
aeg.: Weish 6,12-16,

(un)auffindbares, höchstes Gut :

pal.: Sir 1,2-8; Bar 3,15-37; Ijob 28,1-23
aeg.: Weish 6,12-16 (!); 9,13; auch aramAch 54,1.

Die Gestalt der חכמה als lebendige Neuform der altorientalischen Ordnungs-Personifizierungen (Maat/Me)[11] erlangte in der frühjüdischen Reflexion jene theoretische Bedeutung, welche im praktischen, sozio-politischen Leben, doch auch schon in einigen denkerischen Ansätzen[12], die תורה innehatte. Diese Tora als das nachexilische "Gesetz vom Himmelsgott" (Esr 7,12.21) hatte in der neubelebten 'Weisheit', die "aus dem Mund des Allerhöchsten hervorging" (Sir 24,3) und sich in einer Vielzahl von z.T. recht unangenehmen weisheitlichen Schriften (Ijob, Koh) dokumentierte, eine reelle Konkurrentin bekommen, umso mehr als dann in hellenistischer Zeit die Torafrömmigkeit starke Einbussen erlitt und weisheitlich-einsichtige Weisungen grösseres Verständnis fanden[13].

---

11) Hierzu s. vor allem SCHMID, Wesen und Geschichte 17-22.115-118; auch KEEL, Die Weisheit spielt 63-72, zu Spr 8,30f und der ägyptischen Maat-Ikonographie.

12) Die Verbindung von Schöpfungsordnung und (Sabbat-)Gesetz betonte schon der priesterschriftliche Schöpfungsbericht, vgl. die verstärkende Darstellung in Jub 2f. Die Theorie vom Tun-Ergehen-Zusammenhang ist im dtn Geschichtswerk durchgehend am Verhalten der israelitischen Könige exemplifiziert.

13) Der Kampf gegen den Polytheismus, den KNOX, St. Paul and the Church of the Gentiles 55-89, an den Anfang seiner kurzen Geschichte der frühjüdischen Weisheitsgestalt stellt, ist ein weiterer Grund ganz anderer Art, welcher die Verbindung von 'Weisheit' und Gesetz förderte und zu einer propagandistischen und apologetischen Nutzung trieb, vgl. CAUSSE, La Sagesse et la propagande juive 148ff. FIORENZA, Wisdom mythology 33, fasst die theologischen Gründe für die Entstehung der weisheitlichen "reflective mythology" in vier Punkte zusammen: "The post-exilic community's problem of theodicy and its missionary interests in the face of the renewed Isis-cult, Philo's concern for the transcendence of God, or the gnostic longing for salvation."

d) Es ist die geniale, wenn auch noch unvollkommen gelungene Leistung des Jeschuaʿ ben Elʿazar ben Sira, beiden Grössen das Ueberleben ermöglicht zu haben, indem er in seinem Weisheitslied Sir 24 die eine (3-22) mit der anderen (23-29) verband (s. TEXTE 8.11). Wohl unter dem Einfluss der umlaufenden Isis-Aretalogien[14], möglicherweise nach stoischem Vorbild[15], sicher aber auch im Weiterdenken von Ijob 28 (s. TEXT 3), Spr 3,19f. (s. TEXT 4); 8,22-31 (s. TEXT 5) und Dtn 4,6ff. (s. TEXT 9) identifiziert er "die Weisheit als das 'Urbild' und das 'Ordnungsprinzip' der von Gott geschaffenen Welt, die 'auf alle Werke (Gottes) ausgegossen' wurde (Sir 1,9), mit der fest umrissenen sittlichen Norm des jüdischen Frommen, der Israel am Sinai exklusiv mitgeteilten Tora. ... Damit wurde die vielschichtige und missdeutbare Vorstellung der kosmischen Weisheit untrennbar mit der Geschichte Israels verbunden und umgekehrt der zur Zeit Ben-Siras in Jerusalem angefochtenen Tora eine übergeschichtliche und zugleich rationale Basis gegeben"[16].

Der neue Einsatz in Sir 24,23, welcher zusammenfassend auf die lange Weisheitsrede (24,1-22) zurückblickt und deren gesamte Selbstprädikationen (ταῦτα πάντα), ob diese nun passen oder nicht, in das "Bundesbuch des höchsten Gottes" investiert, verrät deutlich die Anstrengung dessen, der hier einen bedeutungsschweren denkerischen Kraftakt vollführt. Durch das Bild von der bei allen Völkern wohnungssuchenden 'Weisheit', das Sirach als erster vorlegt (24,6f.; vgl. äthHen 42,1f. = TEXT 31) ver-

14) Texte bei DITTENBERGER, Sylloge Inscriptionum Graecorum III, 390ff., Nr. 1267 (von Ios); PEEK, Der Isishymnos von Andros 15-22 (von Andros); 122-125 (von Kyme und Ios); 129 (von Kyrene); 135 (von Gomphoi in Thessalien); BERGMAN, Ich bin Isis 301-304 (von Kyme und Esna). Vgl. CONZELMANN, Die Mutter der Weisheit 225-234.

15) WORRELL, Concepts of Wisdom 70; HENGEL, Judentum und Hellenismus 308f.; WEISS, Untersuchungen 282ff.

16) HENGEL, Judentum und Hellenismus 289. Er vermutet zudem (290), dass "in dem Kreis von 'sôferîm' um Simon den Gerechten, ... dem Ben Sira nahestand", diese Gleichsetzung erstmals zustande kam; vgl. MOORE, Judaism I,265. Dagegen könnte FICHTNER's Beobachtung sprechen, "dass wir die ersten Spuren dieses Bündnisses gerade in den Pss finden", dass sich Gesetz und 'Weisheit' also "zuerst im Glauben und Denken des einzelnen Frommen (nicht in der Schulweisheit) gefunden haben" (Die altorientalische Weisheit 97, Anm. 1). Die Weisheitspsalmen sind jedoch spät zu datieren und stellen sicher keine Volksdichtung dar. Auch Dtn 4,6ff. (s. TEXT 9) ist ein Schultext.

mag er - mittels göttlichem Befehl (24,8) - die 'Weisheit' zwar in Zion/Jerusalem "Wurzeln fassen lassen" (24,12), aber damit war die Identifizierung mit dem "Buch des Bundes" noch keineswegs gegeben. "Im heiligen Zelt diensttuend" (10) erinnert ja an das Handeln eines Liturgen, wie überhaupt die Schilderung von Fruchtbarkeit und Lebensfülle (24,11-22) auf den Tempel und seinen heiligen Berg verweisen. Es brauchte die deutliche "Identifikationsformel" ταῦτα πάντα von 24,23, um die Buchwerdung der 'Weisheit' plausibel zu machen.

Auch bei Baruch, der wahrscheinlich von Sir 24 abhängig ist, kann man in 3,15-38 + 4,1 (s. TEXTE 7.12) die Bemühung um eine möglichste Ineinssetzung noch sehen. Die wiederholten Fragen nach dem "Ort" der 'Weisheit', welche er aus Ijob 28 (s. TEXT 3) und Sir 1,2-6 (s. TEXT 6) aufnimmt, beantwortet er zwar vorerst genau gleich mit Gottes alleiniger Allwissenheit (vgl. Ijob 28,28 und Sir 1,11-20 mit Bar 32.37a), weist "dem Menschen" dann aber nicht wie jene die Gottesfurcht zu, sondern macht die 'Weisheit', Sir 24,8b in den Indikativ übersetzend, zur Gabe (ἔδωκεν) Gottes an "seinen Knecht Jakob und seinen Liebling Israel" (3,37). Damit wäre der Gedankengang abgeschlossen. Der folgende Vers 38 ist evident nachklappend[17]:

> μετὰ τοῦτο ἐπὶ τῆς γῆς ὤφθη,
> καὶ ἐν τοῖς ἀνθρώποις συνανεστράφη.

Nach der Einschränkung auf Israel in v. 37 wird damit anhand des Bildes von der 'Weisheit', die auf Erden erscheint und mit den Menschen verkehrt (vgl. Spr 8,31c; äthHen 42,1a.2a) nochmals die alte Vorstellung von der universalen Präsenz der 'Weisheit' (vgl. Sir 1,9c.10a; 24,6b; 11QPs^{a} 145, Kol. XVIII, 5b.6b) angeführt. So ist denn die "Identifikationsformel" αὕτη ἡ βίβλος doppelt nötig, damit endlich das eigentliche Anliegen Baruchs

---

17) CHRIST, Jesus Sophia 33, Anm. 78. Nach ROTHSTEIN, Das Buch Baruch 221, Anm. g, ist Vers 38 ein "Einschub von christlicher Hand". Selbst wenn diese Auffassung "nicht zwingend" (GUNNEWEG, Das Buch Baruch, 177, Anm. 1) ist, so hat jedenfalls die Vulgata den Schritt zur Sophia-Christologie getan: "Post haec, in terris visus est, et cum hominibus conversatus est." - Weshalb die Bible de Jérusalem 1242, Anm. a, behaupten kann, "ce n'est pas une pensée universaliste", ist mir nicht einsichtig.

zum Ausdruck kommen kann : der exklusive Besitz der 'Weisheit' durch Israel im "Gesetzbuch Gottes". Seinetwegen sind die Israeliten glücklich zu preisen, da sie die ἀρεστὰ τοῦ θεοῦ (vgl. Weish 9,18) kennen und sich deshalb Gott wohlgefällig verhalten können (4,3f.).

Diese zwei exemplarischen Texte haben in allen Gruppierungen des Frühjudentums Schule gemacht. Zahlreiche Stellen in den Pseudepigraphen, den Targumim, der rabbinischen Haggada, bei Philo und Josephus, in den Schriften von Qumran (s. TEXT 64), aber auch bei den historisierenden Exegeten und Romanciers[18] zeigen, dass diese strikte Gleichsetzung von תורה und חכמה zu den gängigen Theologumena des ganzen nachfolgenden Denkens im Bereich des Jahweglaubens gehörte. Welche tiefgreifenden Veränderungen für das Verständnis sowohl von "Weisheit" wie auch für "Gesetz" diese Identifizierung hervorgerufen hat, soll das nächste Kapitel kurz aufweisen[19].

1.2 Die Folgen der Identifizierung von 'Weisheit' und Gesetz

a) Mit der Identifizierung von Schöpfungsordnung ('Weisheit') und Gesetzesordnung (Tora), welche in Sirachs Identifikationsformel ihren präzisen Ausdruck bekam, aber schon längst in den nachexilischen Denkbemühungen angelegt war, wurde "jene Entwicklung eingeleitet, in welcher der Berufsstand des 'Weisen' als des Weisheitslehrers mit dem Berufsstand des nachexilischen 'Schreibers' als des Tradenten und Interpreten der Tora mehr und mehr zusammenfällt. ... Aus dieser Verbindung des 'Weisen' und 'Schreibers' als den vom Geist erfüllten Lehrern der Weisheit = Tora entsteht der komplexe Begriff des Schriftgelehrten, sei

18) S. u. Kap. II.1, bes. zu EUPOLEMOS und ARTAPANOS.

19) HENGEL, Judentum und Hellenismus 309-318, gibt eine eindrückliche Darstellung dieses Prozesses. Als Korrektiv zu seiner doch etwas massiv geratenen Betonung der Vergesetzlichung der Weisheit s. ZENGER, Die späte Weisheit 50f.; WORRELL, Concepts of Wisdom 65-70.

es in dem konservativ-engeren Sinn der Sadduzäer, nach denen die Tora der deutenden Lehre des 'Weisen' vorgeordnet bleibt, sei es in dem 'progressiven' Sinn pharisäischer Schriftgelehrsamkeit, die um die Tora ihren weisheitlichen 'Zaun' errichtet" (Ab 3,2)[20].

Dies ist eine erste, soziologische "Folge" des weisheitlichen Denkprozesses. Die Entstehung eines neuen Gelehrtentyps, eines neuen Weisheitsideals ist eine konkrete Begleiterscheinung des Bundes von Gesetz und 'Weisheit' und demonstriert dessen innergeschichtliche und innerzeitliche Bedeutsamkeit. Die geglaubte Präsenz des Gotteswillens in den Buchstaben, Worten, Sätzen und Zusammenhängen des Mosegesetzes trägt dann auch ihr Gewichtiges bei sowohl zur rigorosen Befolgung des Gesetzes, dessen kasuistischer Absicherung und schriftlicher Fixierung, als auch zur Hochachtung all jener Personen, die dieses Gesetz auslegten und aktualisierten (Schriftgelehrte), in der Kult- und Rechtspraxis handhabten (Priester und Richter) oder auf vorbildliche Weise in ihrem privaten Leben verwirklichten (die צדיקים).

b) Die Tora selbst hat vor allem durch die Uebertragung chokmatischer Aussagen wie jene von der Vorweltlichkeit, des Weltenplanes, der Schöpfungsmittlerschaft, der Geschichtswirksamkeit und der heilvollen Geborgenheit bei Gott (s. TEXTE 3-8) ihre eigentliche spekulative Fundierung erfahren, welche ihre schon länger erkannten heilsgeschichtlichen Dimensionen mit ganz neuen Aspekten anreicherte. Ueber das Motiv der Wohnungssuche der universalen 'Weisheit', welche im mosaischen Gesetz ihre Erfüllung und ihr Ende fand, bekommt Israels Gesetzgebung eine Begründung in einem der stärksten Mythologeme jener Zeit. Die das Volk der nachexilischen Juden konstituierende Staats-Tora wurde dadurch als welt- und geschichtsstiftende, Israel vorausgehende, aber auf Israel ausgerichtete Grösse erkannt. Als Plan der Welt wurde die Tora sowohl zum zentralen ontologischen

---

20) ZENGER, Die späte Weisheit 55f.

Prinzip alles Seienden, wie auch zum zentralen erkenntnistheoretischen Prinzip aller menschlichen Denkbemühungen um Welt, Geschichte und Mensch. "Sie wurde so zum Schöpfungs- und Offenbarungsmittler zwischen Gott und der Welt. Die Ausbildung einer massiven Inspirations- oder besser 'Mitteilungslehre' war dabei im Grunde selbstverständlich : 'Die ganze Tora ist vom Himmel', und kein Vers durfte davon ausgeschlossen werden"[21]. Wer einen Vers veränderte oder vergass, "hat die Welt zerstört" (bErub 13a) - das ist die richtige spekulative Folgerung : Das Fortbestehen der Welt und ihrer Ordnungen hing von der Einhaltung der Tora unmittelbar ab. Die Schriftgelehrten waren die "Väter der Welt"[22]; die jüdischen Frommen hielten den Weltengang aufrecht (vgl. Ab 1,2).

Durch diesen Zusammenschluss von Mosegesetz und Weltordnung wurde nicht nur die Welt ein sinnvolles, prinzipiell erkennbares Ganzes, auch die in sich selbst nur lose zusammenhängenden zahlreichen Einzelbestimmungen des Gesetzes bekamen von der "guten" Welt Gottes (Gen 1), wie sie sich in ihren geheimnisvollen, aber harmonischen Abläufen zeigt, eine einzigartige Kohärenz. Die Tora war deshalb für das schriftgelehrte Judentum eine ebenso einheitliche, welt- und heilsgeschichtliche Grösse wie für die apokalyptischen Bewegungen (s. Kap. 2)[23]. Diese Kohärenz wird jedoch erst erkennbar, wenn man die chokmatischen Dimensionen im Auge behält und in ihrem Geist die rabbinischen Argumentationen, welche verwickeltste Formen annehmen können, als Aufdeckung der in der Tora verborgenen göttlichen Logik zu verstehen sucht.

---

21) HENGEL, Judentum und Hellenismus 312.

22) Der Titel אבות העולם ist ein Ehrenname, den bBer 16b auf die drei Patriarchen Abraham, Isaak und Jakob beschränken möchte (vgl. Weish 10,1: Adam), der jedoch auch für Hillel und Schammai (ʿEdu 1,4) und für Jischmaʿel und ʿAqiba (jRhasch 1,56d,21; jScheq 3,47b,22) gebraucht wurde, vgl. BILLERBECK I, 918. Das ist nicht nur "übertreibende Verherrlichung" (SCHRENK/QUELL, Art.: πατήρ, ThWNT 5 (1954) 959).

23) Vgl. WEISS, Untersuchungen 286ff; ZENGER, Die späte Weisheit 54; NISSEN, Tora und Geschichte 250-258. Alle drei gegen ROESSLER, Gesetz und Geschichte, bes. 15-20, wo das Gesetz für den Rabbinen "ein Bündel von mehreren hundert göttlichen Einzelgeboten und -verboten", für die Apokalyptiker jedoch "eine grundsätzlich einheitliche Grösse" mit "spezifisch heilsgeschichtliche(r) Funktion" ist.

c) Dass dadurch allerdings die Chokma ihr Wesentlichstes an spekulativer Substanz abgegeben hat, ist die andere Seite dieser Uebertragung. Die Identifikation geschah eindeutig auf Kosten der traditionellen 'Weisheit', welche zur Umschreibung der Tora wurde, und nicht umgekehrt[24]. Der entscheidende Begriff war תורה, dem auch der andere Name der חכמה gegeben werden konnte. Weisheit als "Haltung" war deshalb notwendigerweise Schriftgelehrtheit. Diese darf allerdings nicht auf ihre engste Form, die gelehrte Schriftauslegung, fixiert werden. Da die Schrift ja wegen ihrer Identität mit der 'Weisheit' die Zusammenfassung des Kosmos und der Menschenwelt, zugleich aber die Anleitung zu entsprechendem Verhalten und das Angebot von adäquater Erkenntnis war, waren ihre Gelehrten, je nach der Schärfe ihres Erkenntnisvermögens, in allen Sparten menschlicher Weisheit überragend zuhause. Die verbalen Wettkämpfe zwischen Tora-Gelehrten und ägyptischen und griechischen Weisen (vgl. Kap. II.3), die apologetischen Ausführungen der jüdisch-hellenistischen Exegeten und Historiker (vgl. Kap. II.1 und 2) und die Betonung der salomonisch anmutenden Gelehrsamkeit der Rabbinen, zeigen, dass in der Verbindung von Gesetzeskenntnis und universalem Wissen nicht nur in den apokalyptischen Geschichtssynthesen, sondern auch im nicht-apokalyptischen Judentum Palästinas wie der Diaspora die umfassendste Weisheit beansprucht wurde.

Gerade bei den Wettkämpfen fällt auf, dass auf jüdischer Seite oft Aussagen, die aus rein weisheitlicher Tradition stammen[25], mit einem ideologischen Mehranspruch vorgetragen werden, der

---

24) Vgl. VON RAD, Weisheit in Israel 314ff., und MARBOECK, Weisheit und Gesetz 6-9, welche eher die gegenteilige Bewegung annehmen. Es mag für Sir noch stimmen, dass er "die Tora vom Verstehenshorizont der Weisheit her zu legitimieren und zu interpretieren" (Weisheit in Israel 316) versuchte, post factum - das zeigen alle Texte - "hat die 'Weisheit' im Sinne einer Grösse, die in entscheidender Weise bei der Erschaffung der Welt wie auch bei der Erhaltung und Regierung der Welt mitbeteiligt ist, grundsätzlich alle Bedeutung verloren und ihre kosmischen Funktionen - je später desto deutlicher - an die Tora abgegeben" (WEISS, Untersuchungen 289); vgl. HENGEL, Judentum und Hellenismus 309.

25) Siehe nur die künstliche Rückführung auf Gott der jüdischen Weisheit im περὶ βασιλείας des EpAr 187-294; auch die Anfügung an 4. Stelle der "Wahrheit" als höchstes Gut im τί μάλιστα - Wettkampf der drei Pagen bei 3Esr 3,10-12; 4,13-40.- S. u. Kap. II.3.2.

sich nur von der Berufung auf eine eigene, höchstqualifizierte Weisheitsquelle her verstehen lässt. Es stellt sich dabei für den frühjüdischen Weisen ein ähnliches Problem wie für den alttestamentlichen Propheten, der weisheitliche Erkenntnisse mit dem Plus seiner prophetischen Vehemenz vorträgt, ohne jene Erkenntnisse inhaltlich zu verändern. Weisheit ist auch dort präsent, aber unter einer neuen Qualifikation und mit einem neuen Anspruch.

Dieser Sachverhalt spiegelt sich auch auf der Ebene des Verhältnisses von spätbiblischen Weisheitsschriften und mosaischer Tora. Je weiter die Integration der "späteren" Schriften zum Offenbarungsgut des jüdischen Denkens fortschritt, umso stärkeren Anteil erhielten jene am Offenbarungsanspruch der Mosetora. Damit ergab sich die paradoxe, aber für diese Art Weisheit typische Situation, dass genuin <u>weisheitliche</u> Texte wie Spr, Ijob, Koh (und auch manchmal Sir) über ihre Einordnung in das Corpus der kanonischen Schriften zu <u>Offenbarungs</u>texten wurden. Der Kreis der "Weisheit aus Offenbarung" war damit geschlossen, ohne dass man in die apokalyptische Esoterik verfiel. Weisheit im traditionellen Sinn hatte deshalb auch nach der Investitur der Tora noch ihren Platz, auf dem sie sich entfalten und weiterentwickeln konnte, doch stand sie seither stets unter dem (oft unausgesprochenen) Primat der Tora-Offenbarung[26].

<u>d)</u> Es wäre eine allzu einseitige Beurteilung der Sachverhalte, wenn man die Weisheitsspekulation innerhalb des schriftgelehrten Judentums auf die strikte Toraweisheit reduzieren wollte. Sie stellt vor allem jene Umformung der Weisheitsgestalt dar, welche im inneren Kern des orthodoxen, in den <u>Rabbinismus</u> ausmündenden Frühjudentums geschah. Während die völlige Bindung der Weisheit an die Tora (vgl. TEXTE 13.14) bei den Schriftgelehrten seit Jesus Sirach zum unbestrittenen Dogma wurde, konnte sie bei den

---

26) Ein ähnliches Phänomen wird in der "christlichen Weisheit" festzustellen sein, wo frühjüdische Weisheitstraditionen als Herrenworte ihre frühere Funktion, wichtige, den Gotteswillen formulierende Weisung zu sein, in eminentem Masse zurückgewinnen.

jüdischen Religionsphilosophen Alexandriens seit Aristobulos, einem ungefähren Zeitgenossen Sirachs, nie zur eigentlichen dogmatischen Festigkeit gedeihen. Die σοφία war in Alexandrien aufs Stärkste mit dem griechischen λόγος verbunden[27], und stand im Dienst einer letztlich griechischen Erkenntnis-, Tugend- und Erlösungstheorie. Innerhalb des so gearteten Umwandlungsprozesses kann deshalb PHILO den ganzen biblischen Gestaltenfundus mit der σοφία in Verbindung bringen, wobei die Tora eine Grösse unter anderen bleibt[28].

Eine ganz andere Umformung tritt uns in der christlichen Weisheitsreflexion entgegen, welche doch auch als im "Bereich des Jahweglaubens" geschehend beurteilt werden muss. Von der Quelle Q bis in die frühchristliche Hymnik und die Texte von Nag Hammadi (Lehren des Silvanos) sind sichere Spuren vorhanden, die von einer einzigartigen Konzentration der palästinischen wie alexandrinischen Weisheitstheoreme auf Jesus als die endgültige Weisheits-, Offenbarungs- und Erlösergestalt zeugen.

Die Zusammenstellung von Kap. 1.3 folgt dem bis jetzt gebotenen Gedankengang : An die TEXTE 3-12, welche aus biblischen Büchern stammen und die gemeinsame Grundlage aller folgenden frühjüdischen und christlichen Reflexionen sind, schliessen sich in zwei weiteren Abschnitten einige Texte und Materialien einerseits aus der strikten rabbinischen Fortsetzung der chokmatischen Toralehre (TEXTE 13-17a), andererseits aus der letztlich platonisch und stoisch inspirierten Weisheitsspekulation in Alexandrien (TEXTE 18-20) an. Für die Frage nach der christlichen Verarbeitung der reflektiven Weisheit sei auf den Ausblick von Kap. VI.2.1.1 verwiesen.

27) Vgl. MACK, Logos und Sophia 108-195; GOODENOUGH, By Light, Light 22.158.273 u. ö.; SCHENCKE, Die Chokma 50-73; PFEIFER, Ursprung und Wesen 51f.; WILCKENS, Weisheit und Torheit 139-159; Art.: σοφία, C. Judentum, ThWNT 7 (1964) 501f. (Funktion in einem alexandrinischen Mysterium); WEISS, Untersuchungen 204-211 (mythologische und atl. Elemente).

28) LAPORTE, Philo in the Tradition of Biblical Wisdom Literature 114-127, stellt Verbindungen mit verschiedenen Frauengestalten, dem Geist, dem Gesetz, dem Tabernakel, Eden und dem verheissenen Land heraus. Vgl. auch die Uebersicht bei FRUECHTEL, Die kosmologischen Vorstellungen 172-183 (Exkurs: Die Sophia im Philonischen Denken).

1.3 Texte und Materialien zur Tora-Weisheit und Weisheitsspekulation in Palästina und der Diaspora

A. 'Weisheit' als Personifikation, mythische Gestalt oder Hypostase

a) Zwei Paralleltexte aus dem Umkreis Israels:

TEXT 1 AramAch Pap 54,1 (COWLEY 125, Z. 95)

Auch für die Götter ist sie wertvoll,
auf immer ist für sie die Herrschaft,
im Himmel ist sie (ein)gesetzt (שים),
denn der Herr der Heiligkeit hat sie erhöht.[29]

Der Text wird unten Kap. IV.8, Ziff. 2 besprochen. Hier seien nur auf die mit den folgenden Texten gemeinsamen Elemente hingewiesen : Kostbarkeit (vgl. Ijob 28,1-23Parr), Herrschaft (vgl. bes. Sir 24,6.10), Aufenthalt im Himmel (vgl. Sir 24,4; Bar 3,29; äthHen 42,1).

TEXT 2 Ijob 15,7f.

Elifas der Temanite verweist Ijob in die Schranken seiner menschlichen Weisheit, indem er ihn ironisierend mit dem Urmenschen vergleicht. In diesem Vergleich melden sich mythologische Inhalte, die eng mit der Weisheitsspekulation verbunden gewesen sein müssen (vgl. auch Sir 49,16; Weish 10,1f.).[30]

Bist als der Menschen erster du geboren ?
Kamst du zur Welt schon vor den Hügeln ?
Hast du im Ratskreis Gottes zugehört ?
Und konntest dort du Weisheit an dich bringen ?

29) Aramäischer Text u. S. 388.

30) Vgl. SCHENCKE, Die Chokma 7ff.73f.; COLPE, Art. : ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, ThWNT 8 (1969) 414.

b) Die 'Weisheit' vor und bei der Erschaffung der Welt:

TEXT 3 Ijob 28,25-28

Ein Lied von der für Menschen unauffindbaren, überaus kostbaren 'Weisheit', zu der nur Gott den Weg kennt (1-23; s. u. bei TEXT 7), und von der bei der Schöpfung von Gott als Bauplan benutzten 'Weisheit' (25-28) :

25 Als er dem Wind Gewicht gab,
und die Wasser ordnete mit einem Mass,
26 als er dem Regen Ordnung gab,
und einen Weg dem Strahl des Donners,
27 da sah er sie und zählte sie nach,
stellte sie hin (כון)[31] und erforschte sie.
<28 Dann sprach er zum Menschen : Sieh,
Furcht des Herrn ist Weisheit,
und Enthaltung vom Bösen Einsicht.>[32]

TEXT 4 Spr 3,19f.

Zwischen der Makarismus-Komposition 3,13-18 mit der Inklusion אשרי (13) und מאשר (18) und der Mahnrede an den Sohn (בני) in 3,21-34 steht das kurze Lehrstück 3,19f. :

19 Jahwe hat durch Weisheit begründet die Erde,
hat gefestigt die Himmel durch Einsicht.
20 Durch seine Erkenntnis spalten sich die Urfluten,
und träufeln die Wolken Tau.

Vgl. Weish 9,1f.; Ps 104,24; Jer 10,12.

TEXT 5 Spr 8,22-31

Innerhalb der dreifachen Selbstempfehlung der 'Weisheit' in 8,4-11. 12-21.32-36 steht das selbständige Lehrstück von der 'Weisheit' als "Erstgeborene der Schöpfung" (22-26) und als spielendes, weibliches Wesen bei der Erschaffung der Welt (27-31b).

22 Jahwe erschuf mich als Erstling (ראשית) seines Waltens,
als Uranfang seiner Werke von damals.
23 Seit jeher bin ich geformt,
seit Anbeginn, seit den Urzeiten der Erde.
24 Als es noch keine Urfluten gab, wurde ich geboren,
als es noch keine Quellgründe gab, schwer vom Wasser.

---

31) 5MSS haben בין; doch ergibt כון genügend Sinn, vgl. aramAch Pap 54,1: שים.

32) Vers 28 ist eine formal und thematisch abweichende Präzisierung eines Tora-Theologen, vgl. PFEIFER, Ursprung und Wesen 24, Anm. 88 (mit Lit.); FOHRER, Hiob I, 392; dagegen WEISER, Das Buch Hiob 199.

25 Bevor Gebirge eingesenkt wurden,
vor den Hügelzügen wurde ich geboren,
26 als er noch keine Erde gemacht hatte und keine Steppen
und nicht die Masse des losen Erdreichs.
27 Als er (dann) den Himmel festmachte, war ich dabei,
als er den Horizont abgrenzte über der Urflut,
28 als er den Wolken droben Kraft verlieh,
als die Quellen der Urflut mächtig wurden,
29 als er dem Meer seine Grenze setzte (...),
als er die Fundamente der Erde festlegte.
30 Ich war bei ihm, einem Meister (אמון),
ich war (nicht als) Wonne Tag für Tag (יום יום),
31 lachend und scherzend vor ihm die ganze Zeit,
lachend und scherzend auf dem Festland seiner Erde.

<c und meine Freude ist es, bei den Menschen zu sein>[33]

Vgl. Fragmenten-Targum zu Gen 1,1 (GINSBURGER 3; vgl.19), das בראשית mit בחכמה übersetzt, aber am Rand als zweite Lesart die richtige aramäische Uebersetzung מין לקדמין gibt.

Vgl. TargNeofiti I (DIEZ MACHO 3), das beide Möglichkeiten in Gen 1,1 kombiniert מלקדמין בחכמה und zusätzlich mit ברא [ממרא] דיהוה ergänzt.

Vgl. auch Samaritanische Liturgie XIV,1 (HEIDENHEIM 25): "Am Anfang schuf Gott den Himmel mit seiner Weisheit."[34]

Vgl. PHILO, Op Mund 17f. (Gleichnis vom Architekt)
Sir 1,4 (πρότερα πάντων); 24,9 (πρὸ τοῦ αἰῶνος);
bes. 24,3-6 (Weisheitsaretalogie; s. TEXT 8);
Weish. 9,9f. (σοφία εἰδυῖα... παροῦσα); 10,1f.

c) Die kostbare, nur von Gott findbare 'Weisheit' als Gabe an die Menschen, bzw. an Israel :

TEXT 6 Sir 1,1-10

Die Eröffnungsstrophe des Sirachbuches verbindet das Bild von der vorzeitlichen 'Weisheit' (4f.) mit einer eindringlichen Fragereihe (2.3.6), welche in Gott als dem Kenner und Geber der 'Weisheit' gipfelt. Die Gabe ergeht dabei in dreifacher Stufung an

33) Ein ähnlicher Zusatz wie bei Ijob 28,28, vgl. KEEL, Die Weisheit spielt 15, Anm. 23. - Uebersetzt nach Ebd. 13; zu den wichtigsten anderen Deutemöglichkeiten vgl. schon GenR 1,1 (zu אמון).

34) Ausführliche Diskussion dieser targumischen und samaritanischen Stellen bei WEISS, Untersuchungen 75-92.115-118.129-138.238-304.

"alle Werke (9b), "alles Fleisch" (10a) und "die ihn lieben" (10b).

1 Alle Weisheit stammt von Gott und ist bei ihm für immer.
2 Den Sand der Meere
und die Tropfen des Regens
und die Tage der Vorzeit
- wer kann sie aufzählen ?
3 Die Höhe des Himmels
und die Breite der Erde
und die Tiefe des Meeres[35]
- wer kann sie erforschen ?

4 Vor allen Dingen ist die Weisheit erschaffen
und die verständige Einsicht seit ewig ...
(5)
6 Die Wurzel der Weisheit
- wem ward sie enthüllt ?
und ihre Machenschaften
- wer kennt sie ?
(7)
8 Einer ist weise, äusserst furchtbar,
sitzend auf seinem Thron : Der Herr !
9 Er selbst hat sie erschaffen,
er hat sie gesehen und gezählt,
und er hat sie ausgeschüttet über alle seine Werke,
10 bei allem Fleisch nach seiner Gabe,

und er hat sie jenen verliehen, die ihn lieben.

(Dann folgt in 1,11-20 eine neue formale Einheit : Der Hymnus auf die Gottesfurcht, dessen Bilder ebenso aus 1,1-10 entwickelt sind wie die vielleicht christlichen Zusätze der Verse 5 und 7. Tora-Weisheit und Christus-Weisheit haben hier gute Ansatzpunkte.)

TEXT 7 Bar 3,15-38 | Vgl.Ijob 28

Durch die Rahmung (3,9-14 und 4,2-4) als Mahnrede gestaltet bildet 3,15-38 (+4,1) in Anlehnung an Sir 1 und 24 und bes. Ijob 28 ein Lied, das alle bisherigen Motive zusammenfügt und ausgestaltet und schliesslich - über das Lob der Gottesfurcht bei Sir hinaus - in der Identifizierung mit dem Gesetz (s. TEXT 12) endet :

15 Wer fand ihren Ort, | 28,12.20
und wer drang zu ihren Schätzen vor ?

(Weder die Mächtigen, noch die Reichen, noch die Kunstfertigen aller Generationen (16-21), noch die Weisen Kanaans, Midians und Temans (22f.), noch die Riesen der Vorzeit (26ff.) fanden "den Weg der Weisheit".) | 28,23

35) Nach Vulg: profundum abyssi; LXX hat: ἄβυσσον καὶ τὴν σοφίαν.

29	Wer stieg zum Himmel hinauf und nahm sie, und brachte sie von den Wolken herab ?	28,21b
30	Wer fuhr übers Meer und fand sie, und wer wird sie (heim)bringen für erlesenes Gold ?	28,14 28,15-19
31	Keiner ist, der ihren Weg kennt, und keiner, der ihren Pfad ausdenkt,	28,13
32a	Nur er, der alles weiss, kennt sie, ausfindig gemacht hat er sie mit seiner Einsicht !	28,23f.
	(32b-36 : hymnische Preisung des Schöpfergottes)	(28,25f.)
37	Ausfindig hat er jeden Weg der Erkenntnis gemacht, und er hat sie gegeben Jakob seinem Sohn und Israel, dem von ihm Geliebten.	 28,28
<38	Darauf erschien sie auf der Erde und verkehrte mit den Menschen.>[36]	(Sir 1,7)

Vgl. Ijob 28,1-23 (s. bei TEXT 3).

Vgl. Weish 9,13-19; und die gegenteilige Aussage von der leicht zu findenden 'Weisheit', Weish 6,12-16.

Vgl. bSchab 89a (Anfang)

TEXT 8 Sir 24,3-10

Dieser Text stellt das magistrale Stück sirazidischer Weisheitstheologie dar : Die Ueberweltlichkeit (3f.) und die universale Präsenz (5f.) der 'Weisheit' werden zuerst in der Form der "Aretalogie" besungen. Darauf wird die in den vorausgehenden Texten immer wieder behauptete Gabe der 'Weisheit' mit dem erstmals bezeugten Bild von der wohnungssuchenden und -findenden (!) 'Weisheit' literarisch dargestellt (7-10; auch 13-22, s.u.). Die Identifizierung mit dem Gesetz (s. TEXT 11) bringt dann den Höhepunkt der Komposition, welche im Bild von der Paradiesesflüssen und vom Flussarm (= Weisheitslehre Sirachs) ausklingt :

(Aretalogie)

3 Ich kam aus dem Munde des Höchsten hervor
und wie Nebel bedeckte ich die Erde.
4 Ich schlug auf den Höhen mein Zelt auf,
und mein Thron (war) auf einer Wolkensäule.

36) Ein ähnlicher Zusatz wie Ijob 28,28 und Spr 8,31c; s. o. Anm. 17.

5 Den Kreis des Himmels umschritt ich allein,
und in der Tiefe der Urflut ging ich einher,
6 in den Fluten des Meers und auf der ganzen Erde,
und in jedem Volk und (jeder) Nation herrschte ich.

(Wohnungssuche und -findung)

7 Bei all diesen suchte ich eine Ruhestatt,
doch : "In wessen Erbland soll ich eine Lagerstätte finden ?"

8 Da beorderte mich der Schöpfer des Alls,
und der mich erschuf, gab meinem Zelt Ruhe
und sagte : "In Jakob schlag dein Zelt auf,
und in Israel erwirb dir einen Erbbesitz !"

9 Vor der Weltzeit, von Anfang an hat er mich erschaffen,
und solange Weltzeit (ist) werde ich nicht aufhören.
10 Im heiligen Zelt tat ich vor ihm Dienst,
und so wurde ich in Zion fest eingesetzt.
In der wie ich selbst geliebten Stadt fand ich Ruhe :
Nun ist Jerusalem mein Herrschaftsgebiet,
ich bin verwurzelt in einem geehrten Volk,
im Anteil des Herrn,
in seinem Erbbesitz !

(Es folgt dann ein vielfacher Vergleich mit erlesenen Baum- und Pflanzensorten : 13-17, und ein Einladungsruf mit Verheissungen : 18-22. Dann mit neuem Ansatz TEXT 11).

d) Werberufe und Busspredigten von "Frau Weisheit" :

Spr 1,20-33 :
Eine Busspredigt der 'Weisheit', gehalten auf öffentlichen Plätzen, für Einfältige, Spötter und Toren, die sie schon einmal (vgl. 24-32) abgewiesen haben. Erst in der letzten Strophe folgt eine kurze Verheissung von Sicherheit und Ruhe für jene, die "hören".

Spr 8,1-21.32-36 :
Eine lange Selbstanpreisung, in welche das Lied von der vorzeitlichen, spielenden 'Weisheit' (22-31 = TEXT 5) eingefügt ist. Verheissen werden Besitz (21), Wohlgefallen Jahwes und Leben (35).

Spr 9,1-6 :

Lockruf der 'Weisheit' an die Unerfahrenen und Unverständigen, anlässlich des Aufrichtefestes ihres Hauses. Damit kontrastiert der Ruf von Frau Torheit, Spr 9,13-18, an der Tür ihres eigenen Hauses.

Vgl. die damit verwandten Personifizierungen der tugendhaften Frau und der Dirne : Spr 5 und 7.

e) 'Weisheit' als geschichtswirkende Kraft :

Sir 44-50 :

"Lob der Vorfahren" von Henoch bis Simon II (ca. 220-195 v.).

Weish 10-12.16-19 :

Die 'Weisheit' von Adam bis Mose (10,1-4) und beim Exodus (10,15-12,27; 16-19).

B. Die 'Weisheit' als Gesetz

a) Biblische Grundtexte

Die Tora als grössere Weisheit

TEXT 9 Dtn 4,6-8

In der ersten Rede des Mose, im Anschluss an die Erwähnung der Bestrafung in Baal-Peor :

6 Beobachtet und befolgt sie (die Gesetzesbestimmungen) ! Denn das wird in den Augen der Völker, die von all diesen Bestimmungen hören, eure Weisheit und Klugheit ausmachen. Sie werden sagen : "Wahrlich, ein weises und kluges Volk ist diese grosse Nation !"

7 Denn wo gibt es eine so grosse Nation, die Götter hat, welche so nahe bei ihr sind wie Jahwe unser Gott (uns nahe ist), wenn immer wir zu ihm rufen ?

8 Und wo gibt es eine so grosse Nation, die so vollkommene Bestimmungen und Rechtssatzungen hat wie dieses ganze Gesetz (תורה), das ich euch heute gebe ?

TEXT 10 Ps 119,97-100

97 Wie liebe ich deine תורה !
Den ganzen Tag bedenke ich sie.

98 Weiser als meine Feinde macht mich dein Gebot,
denn es ist immer bei mir.

99 Klüger als alle meine Lehrer,
denn deinen Zeugnissen gilt mein Sinnen.

100 Einsichtiger als Greise bin ich,
denn deine Ordnungen beachte ich.

Gottesfurcht als wahre Weisheit

Spr 15,33a : Furcht Jahwe's ist Ausbildung (in) Weisheit (מוסר חכמה); vgl. Sir 2,27a.

Ps 111,10 : Furcht Jahwe's ist Anfang der Weisheit (ראשית חכמה); = Spr 1,7; 9,10.

Sir 1,11-20, einen Hymnus auf den φόβος κυρίου als Anfang (ἀρχή), Fülle, Krone und Wurzel der Weisheit.

Sir 19,20 : Jegliche Weisheit ist Furcht des Herrn.

b) Die klassischen Identifikationstexte

TEXT 11 Sir 24,23-29

Voraus geht die Aretalogie (3-6) und die Wohnungssuche und -findung der 'Weisheit' (7-10.13-17.18-22); s. TEXT 8.

23 Dies alles (ist) die βίβλος διαθήκης des höchsten Gottes,
der νόμος, den Mose uns auftrug,
als Erbteil für die Gemeinden Jakobs.

25 Er ist voll von σοφία wie der Pischon,
und wie der Tigris in den Tagen der Erstlinge.

26 Er bringt zur Fülle die σύνεσις wie der Euphrat,
und wie der Jordan in den Tagen der Ernte.

27 Er bringt zum Vorschein die παιδεία wie 'der Nil',
wie der Gichon in den Tagen der Weinlese.

28 Nicht fertig ward damit der Erste, sie (ganz) zu kennen,
und so forschte sie auch der Letzte nicht aus,
29 denn voller als das Meer ist ihr διανόημα
und ihre βουλή (voller) als der grosse Abgrund.

TEXT 12 Bar 4,1

Voraus geht das Lied von der nur von Gott findbaren und Israel geschenkten 'Weisheit' (3,15-37) und ein sekundäres Fragment (3,38); s. TEXT 7.

> Diese ist die βίβλος der Gebote Gottes,
> und der νόμος, der für immer Bestand hat.
> Alle, die sie festhalten - zum Leben (wird sie),
> die sie aber verlassen, verfallen dem Tod.

Es folgt ein doppelter Aufruf (2f.) und ein Makarismus auf Israel (4).

Obwohl aus späterer Zeit seien die beiden folgenden Texte wegen ihrer präzisen Identifikationsaussage angeführt :

TEXT 13 Midrasch בחכמה יסד ארץ (JELLINEK V, 67, Z. 9f.) :

> Es schuf der Heilige, gepriesen sei er, seine Welt mit Weisheit.
> Es gibt aber keine Weisheit ausser die Tora (אין חכמה אלא התורה)

Der Text erklärt Spr 3,19. Begründet wird er anschliessend mit Dtn 4,6 (= TEXT 9).

TEXT 14 Midrasch כונן (JELLINEK II, 23, Z.1) :

> 'Mit Weisheit gründete er die Erde' (= zit. Spr 3,19), das heisst mit der Tora (זו תורה).

C. Die Tora im Gewande der 'Weisheit' in der rabbinischen Literatur

Im rabbinischen Schrifttum gibt es unüberblickbar viele Texte, in welchen die selbstverständlich gewordene Verbindung von Mosegesetz und 'Weisheit' zum Ausdruck kommt. Hier sollen nur einige bezeichnende Auswahlstellen zu den vorausgehend genannten Hauptthemen angeführt werden.
Weitere Texte bei BILLERBECK II, 353-358.335 und III, 115-118.126-133, bes. 128f.; WEISS, Untersuchungen 289-300; HENGEL, Judentum und Hellenismus 309f.

a) Präexistenz und Sein bei Gott :

TEXT 15 — SDtn 11,10 Par. 37 (FINKELSTEIN 70)

Weil die Tora geliebt ist vor allem, wurde sie vor allem erschaffen, wie es heisst : Jahwe erschuf mich als Erstling seines Waltens (Spr 8,22 = TEXT 5).

TEXT 16 — bPes 54a = bNed 39b

Sieben Dinge wurden geschaffen, bevor die Welt geschaffen wurde, nämlich die Tora, die Busse, der Garten Eden, der Gehinnom, der Thron der Herrlichkeit, das Heiligtum und der Name des Messias. Die Tora, wie es heisst : Jahwe erschuf mich als Erstling... (Spr 8,22).

Vgl. Pirqe de Rabbi Eliʿezer 3 (Anfang); GenR 1,4 (sechs Dinge), wobei Spr 8,22 als Beweisstelle gebraucht wird.

Vgl. auch bSchab 88b : Entstehung der Tora 974 Generationen vor Erschaffung der Welt; HldR 5,11 Par. 1 (2000 Jahre vorher, s.u. bei e).

b) Schöpfungsmittlerschaft :

TEXT 17 — Ab 3,14

R. ʿAqiba hat gesagt : Geliebt sind die Israeliten von Gott, denn es ist ihnen ein Gerät (כלי) gegeben worden, durch welches die Welt erschaffen worden ist; als besondere Liebe wurde es ihnen kundgetan, dass ihnen ein Gerät gegeben worden ist, durch welches die Welt erschaffen worden ist.

Vgl. GenR 1,1 : R. Hoschaʿja (um 225 n.) bezeichnet anhand von Spr 8,30 (אמון) die Tora als Handwerkszeug (כלי) Gottes und identifiziert anschliessend die beiden ראשית von Gen 1,1 und Spr 8,22.

Vgl. SDtn 11,22 Par. 48 (FINKELSTEIN 114); bNed 62a (Tora als Krone).

c) "Tochter Gottes" :

TEXT 17a ExR 33,1 zu Ex 25,2

Dies ist gleich einem König, der eine einzige Tochter hatte. Es kam einer von den Königen und nahm sie (zum Weib); er wollte in sein Land ziehen und sein Weib mit sich nehmen. Da sprach der König zu ihm : Meine Tochter, die ich dir gegeben habe, ist meine einzige Tochter, Mich von ihr zu trennen, vermag ich nicht; dir zu sagen : Nimm sie nicht mit, vermag ich auch nicht, denn sie ist dein Weib; aber diese Güte erweise mir, dass du mir überall, wohin du auch ziehst, ein Gemach bereitest, dass ich bei euch wohnen kann, denn ich kann von meiner Tochter nicht lassen. So hat auch Gott zu Israel gesagt : Ich habe euch die Tora gegeben; mich von ihr zu trennen, vermag ich auch nicht; aber überall, wohin ihr zieht, bereitet mir eine Stätte, darin ich wohnen kann, wie es heisst... (Ex 25,8).

Vgl. NumR 2,25; bSanh 101a (Beginn); als Hintergrund auch LevR 25,1.

d) Universales Angebot und exklusiver Besitz

Eine Transposition von typischen Weisheits-Vorstellungen liegt auch da vor, wo die Tora zwar allen Völkern angeboten wird (vgl. Sir 1,10a; 24,6; Bar 3,38 u.a.), von diesen aber abgelehnt und deshalb Israel zum Eigentum gegeben wird (vgl. Sir 1,10b; 24,7-10; Bar 3,37 u.a.) :

MekEx 20,2 (HOROVITZ/RABIN 221), vgl. SDtn 22,2 Par. 343 (FINKELSTEIN 395f.) : Nur Israel bejaht das Gesetzesangebot Jahwes.

Soṭ 7,5, vgl. TSoṭ 8,6ff. (ZUCKERMANDEL 310f.), bSoṭ 35b Par jSoṭ 7,21d,33 : Die Worte der Tora auf den Altarsteinen auf dem Ebal (vgl. Dtn 27,8) waren in den 70 Sprachen der Weltvölker geschrieben, und hätten von deren Schnellschreibern kopiert werden können, wenn sie gewollt hätten,bevor der Altar wieder abgebaut wurde (BILLERBECK III,40f.).

SDtn 32,8 Par. 311 (FINKELSTEIN 352), vgl. LevR 13,2 : Alle Völker wurden von Jahwe geprüft, nur Israel wurde würdig für die Tora gefunden.

e) Synonymer Gebrauch von תורה und חכמה

Diesen Niederschlag der Weisheitsreflexion im Sprachgebrauch mögen folgende Stellen illustrieren :
GenR 43,6; 70,5; NumR 2,3; 13,15/16 beziehen Spr 9,5 auf die Tora. - LevR 11,3 benutzt Spr 2,6; 8,22; 9,1. - LevR 25,1 und NumR 5,8 argumentieren mit Spr 3,18; NumR 13,17 mit Spr 8,15. - HldR 5,11 Par. 1 legt Hld 5,11 mit Hilfe von Spr 8,22 (ראשית = Haupt) auf die Tora, dann auf die Worte, Rollen und Buchstaben aus; Ebd. das Kalkül eines 2000-jährigen Vorausbestehens der Tora vor der Welt durch Kombination des יום יום von Spr 8,30 mit Ps 90,4 (1000 Jahre = 1 Tag); vgl. Ab 6,11; AssMos 1,13.
Auch bMqat 25b und 26a (Anfang), wo "Rabbi" mit dem Ausdruck umschrieben ist "der die Weisheit lehrt".

D. Alexandrinische Weisheitstraditionen

a) ARISTOBULOS

TEXT 18 Frgt 5 (aus EUSEBIUS, PE 13.12,9-11a)
Es geht um eine allegorische Auslegung von Gen 1,3-5; 2,1f. mit Hilfe von Spr 3,19f. oder 8,22-31 (=TEXTE 4.5). Der Gedankengang ist nur verständlich, wenn der Ausdruck "siebter Tag" allegorisch als das kosmische und noetische Ordnungsprinzip der pythagoräischen Siebenzahl (vgl. Z. 12b) verstanden wird. So "schliesst sich der Ring : Das göttlich-universale Strukturprinzip der Sieben, das als 'siebenfacher Logos' dem Menschen die rechte Erkenntnis schenkt, ist identisch mit der Weisheit, 'aus der alles Licht kommt', die nach Salomo, dem jüdischen Weisen, 'vor Himmel und Erde war', die die peripatetischen Philosophen mit einer Leuchte vergleichen, und die den Menschen, die ihr nachfolgen, die wahre 'Sabbatruhe' schenkt, indem sie sie zu ἀτάραχοι macht" (HENGEL, Judentum und Hellenismus 303).

9 Es hat seinen inneren Zusammenhang, dass Gott die ganze Welt geschaffen und uns zur Ruhe den siebten Tag gegeben hat..., der im eigentlichen Sinn (φυσικῶς) "erster" genannt werden könnte (und) "Entstehung des Lichtes", durch welches alles im Zusammenhang erkannt werden kann.

10 Dieselbe Aussage könnte man auch auf die Weisheit übertragen, denn : Alles Licht kommt von ihr.

So haben einige aus der peripatetischen Schulrichtung gesagt, sie habe die Rolle einer Fackel : wer ihr nämlich beständig nachfolge, befinde sich sein Leben lang im Zustand der Ruhe.

11a Klarer aber und schöner hat sich einer unserer Vorfahren, Salomo, ausgedrückt, (indem er sagte,) sie habe vor Himmel und Erde bestanden.
Dies stimmt mit dem oben Gesagten überein.

b) Aus den alexandrinischen Weisheitsschriften

TEXT 19 4Makk 1,15-19

In den anfänglichen definitorischen Abschnitten seines φιλοσοφώτατος λόγος (1,1) bestimmt der Verfasser durch einen Kettenschluss, was Vernunft (λογισμός) und was Trieb (πάθος) ist. Dabei gelingt ihm eine Verbindung von griechischer Definition (16) und jüdischem Dogma (17a), welche in einem Dreierschritt die Weisheit mit dem Gesetz zusammenschliesst :

15 Vernunft ist also Verstand, der mit richtiger Ueberlegung das Leben der Weisheit erwählt.
16 Weisheit aber ist Erkenntnis (γνῶσις) göttlicher und menschlicher Dinge und deren Gründe.
17 Diese (Erkenntnis) wiederum ist die durch das Gesetz erlangte Bildung (ἡ τοῦ νόμου παιδεία), durch welche wir das Göttliche in würdiger und das Menschliche in nützlicher Weise erlernen.
18 Arten (ἰδέαι) der Weisheit sind Klugheit und Gerechtigkeit, Mannhaftigkeit und Besonnenheit. 19. Die wichtigste von allen ist die Klugheit, durch welche die Vernunft die Triebe beherrscht...

TEXT 20 Weish 6-9

Dieses Kompendium jüdisch-alexandrinischer Weisheitslehre weist die meisten aus den palästinischen Schriften bekannten Themen, wie Vorweltlichkeit der 'Weisheit' (vgl. 9,9), die 'Weisheit' als

Schöpfungshilfe (vgl. 9,2), vielfältige Eigenschaft Gottes (vgl. 7,23-26; 9,4), überaus kostbares Gut (vgl. 7,8-14), Lebensgefährtin des Weisen (8,2.9-21), Gabe Gottes an den Menschen (vgl. 7,15.17; 8,21) auf. Zahlreiche neue Bezüge ('Weisheit' als Licht, als Pneuma, als Weg; 'Weisheit' und Logos) bezeugen den Einfluss der Isis-Theologie und vermitteln zu Philo hin (s. MACK, Logos und Sophia 63-107).

Neben der einleitenden Mahnrede (6,1-11), den "autobiographischen Partien" von Salomos Gebet um Synusie mit der 'Weisheit' (7,1-21; 8,2-21) und dem Gebet um Weisheit selbst (9,1-12) stehen drei relativ selbständige Lehrstücke :

6,12-19 :

- Die 'Weisheit' ist leicht (!) von denen zu finden, die sie suchen, da sie selbst umhergeht und die ihrer Würdigen sucht (12-16).

- Kettenschluss von der Weisheit zu Unsterblichkeit :

  17 Anfang der Weisheit ist das aufrichtige Verlangen nach Bildung, Sorge um Bildung (ist) Liebe (zu ihr),
  18 Liebe aber ist Bewahren ihrer Gebote, Halten der Gebote aber ist Sicherstellung der Unsterblichkeit,
  19 Unsterblichkeit aber bringt in die Nähe Gottes.

7,22 - 8,1 :

Lob der 'Weisheit' als göttliche Eigenschaft (22-26) mit pneumahafter Wirkkraft auf die Welt und den Menschen (7,27-8,1).

9,13-19 :

Welcher Mensch vermag Gottes Rat zu erkennen ?
Nur durch die gottgeschenkte Weisheit und den aus der Höhe gesandten heiligen Geist wurden die ἀρεστά Gottes einsichtig und dadurch die Menschen gerettet.

Vgl. Ijob 28,1-23; Sir 1,2-10 (=TEXTE 3.6).

c) PHILO von Alexandrien

Obwohl bei Philo die Gestalt der Sophia stark von der Logos-Lehre überdeckt ist, sodass sich oftmals ein promiskuer Gebrauch der beiden Begriffe feststellen lässt, kann an einigen Stellen die 'Weisheit' noch als selbständige Grösse, die z.T. aus biblischen Vorstellungen herausentwickelt ist, gesehen werden. Wichtige Texte sind :

'Weisheit' als Gemahlin Gottes :

Cher 49 (interpr. Jer 3,4, eigener Text) : Gott ist der "Vater von allem" und der "Mann der Weisheit", der für den sterblichen Menschen den Samen der εὐδαιμονία in guten und jungfräulichen Boden fallen lässt.

Vgl. Fuga 109; Det Pot Ins 54; Leg All 2,49.

'Weisheit' als Tochter Gottes :

Leg All 1,64 (interpr. Gen 2,11) : Der Garten "Eden" ist die "Weisheit Gottes, die sich freut und sich ergötzt und in Frohsinn lebt" (vgl. Spr. 8,30f. !) bei "ihrem einzigen Vater".
S. auch 1,77; 2,86.

Fug 50 : (interpr. Gen 28,2 : das Haus Betuels). Bathouel ist übersetzt "Tochter Gottes", d.h. also die 'Weisheit', welche ja "die edle und stets jungfräuliche Tochter" Gottes ist.

Vgl. auch Sacr AC 64; Det Pot Ins 117 : W. als Ausfluss Gottes. Quaest in Gen 4,97 : filia dei, primogenita mater universorum.

'Weisheit' und Schöpfung :

'Weisheit' ist vor aller Schöpfung und vor dem Menschengeschlecht : Virt 62, vgl. Ebr 31 (interpr. Spr 8,22 nach A S und Th).

Sie ist Mutter und Amme von allem : Det Pot Ins 116; zugleich Gemahlin Gottes in Leg All 2,49; "durch welche das Ganze zur Entstehung kam" (Fuga 109) oder "durch welche das All zur Vollendung kam" (Det Pot Ins 54).

'Weisheit'-Gestalten sind Sara : Det Pot Ins 124; Aaron : Immut 5; Mose : Immut 110; das Stiftszelt : Heres 112; vgl. auch die Frauengestalten in Plant 65.169.

'Weisheit' als Erkenntnisprinzip :

LegAll 2,71-75 : Bei der Interpretation des Felsens in der Wüste (Ex 17,1-7) wird die "scharfgeschnittene Weisheit" Gottes mit dem "scharfgeschnittenen Felsen" (Dtn 8,15 LXX) gleichgesetzt, aus welchem Gott dem Menschen, der in der versucherischen Situation der Zuwendung zur Sinnlichkeit steht, den "besten Trank" anbietet, nämlich "Weisheit aus der Quelle, welche er selbst herausgeführt hat aus seiner eigenen Weisheit" (LegAll 2,87).

Vgl. DetPotIns 114-118;
Vgl. Fug 177-201, bes. 195-198.

2. DIE WEISHEIT DER APOKALYPTIKER

2.1 Geschichtliche Situierung der apokalyptischen Bewegung

Die neueren Bemühungen um eine Wesensbestimmung von "Apokalyptik"[1], sowohl in ihrer Abgrenzung zu Prophetie, Weisheit, Gnosis und Mystik im innerjüdischen Raum, wie auch ihre Situierung gegenüber iranischen Einflüssen[2] und parallelen hellenistischen Erscheinungen[3], besonders aber die Erforschung der Lehren und der Lebensweise der frühjüdischen Konfessionsgemeinschaften[4] haben der apokalyptischen Bewegung im Frühjudentum ein recht starkes Profil zu geben vermocht :

In Reaktion gegen die fortschreitende Hellenisierung des nachexilischen Judenstaates[5], welche die Tora als Staatsgesetz durch eine hellenistische Polis-Verfassung zu ersetzen und damit <u>die</u> Grundlage gläubiger jüdischer Existenz zu eliminieren drohte, formierten sich seit dem 4./3. Jhd.v. die "Frommen des Landes"

---

1) RUSSEL, The Methode and Language of Jewish Apocalyptic (1969); SCHMIDT, Die jüdische Apokalyptik (1969; 2. Aufl. 1976; eine Forschungsgeschichte bis Qumran); SCHREINER, Atl.-jüdische Apokalyptik (1969); KOCH, Ratlos vor der Apokalyptik (1970); SCHMITHALS, Die Apokalyptik (1973); HENGEL, Judentum und Hellenismus (1973, 2. Aufl.), 319-394; DEXINGER, Henochs 10 WApk (1977), bes. 3-94; RAPHAEL, L'Apocalyptique (1977), bes. 12-38.

2) Siehe bes. KUHN, Die Sektenschrift 296-316; WIDENGREN, Iran and Israel 139-177; HENGEL, Judentum und Hellenismus 353.418; MUELLER, Die Ansätze der Apokalyptik 33-36 (Vergleich mit dem Orakel des Hystaspes); SCHMITHALS, Die Apokalyptik 83-95; SCHMIDT, Die jüdische Apokalyptik 206-209. KAMLAH, Die Form der katalogischen Paränese, weist iranischen Einfluss auch in 1QS 3,12 - 4,26 (S. 39-50.166.168); bei Philo, Quaest in Ex 1,23 (S. 50-56) und bei PLUTARCH, Is et Os 47 (S. 57-65) nach; ähnlich MICHAUD, Un mythe Zervanite 133-147 (zu 1QS und Plutarch). - Interessant in dieser Hinsicht ist MURPHY-O'CONNOR's These vom babylonischen Ursprung der Essener, The Essenes in Palestine 103-109.

3) HENGEL, Judentum und Hellenismus 418ff.

4) Ein Ueberblick mit der wichtigsten Literatur in MAIER/SCHREINER, Literatur und Religion 201-319 (Religiöse Gruppierungen und Tendenzen im Mutterland).

5) HEKATAIOS v. Abdera, Aegyptiaca 8 (STERN, Greek and Latin Authors I, 27), stellte schon um 300 v. einen tiefgreifenden Wandel der väterlichen Gebräuche (νόμιμα) wegen der Vermischung der Juden mit Persern und Makedonen fest.

(חסידים = ἁσιδαῖοι = Essener) zu vielen Konventikeln der Orthodoxie[6]. Die Tora als oberstes Anliegen verfechtend[7] und die prophetische Eschatologie weitertragend, dadurch sowohl der Tradition verbunden als auch auf die grosse Zukunft wartend, bildeten sie jene früh-chasidische Schicht[8], welche vorerst als politische Grösse noch schwer greifbar war, in welcher aber zahlreiche Traditionen spätprophetischer und sapientialer Art, Gebetstexte, Legenden und Geschichten, Paränesen und Predigten weitergereicht wurden und eine Religiosität hervorbrachten, die sich immer klarer von der Kompromiss-Religion der politischen und religiösen Oberschicht abhob. Als die sogenannten "Stillen im Land" lebten sie vorerst in der Peripherie der Stände und Parteiungen[9], ihr Feuer konnte aber jederzeit entfacht werden.

Unmittelbar vor dem Makkabäeraufstand, also vor 167/166 v., so erfahren wir aus 1Makk 2,42, zeigte sich dann die συναγωγὴ τῶν ἁσιδαίων als "eine(r) fest umrissene(n) jüdische(n) Partei, die sich zum gemeinsamen Kampf um die Erhaltung des jüdischen Glaubens mit Mattathias und seinen Söhnen zusammenschloss"[10]. Damit waren die "Frommen" aus dem Bereich der Pflege des religiösen Traditionsgutes herausgetreten und hatten den Schritt zur politischen Aktion hin gemacht, welcher sie bis zur nationalen Zerstörung verpflichtet blieben. In diesem Zeitraum entstanden die meisten apokalyptischen Schriften, die zugleich ein religiöses Bekenntnis chasidischen Glaubens und der ideologische Fonds der meisten nationalen Widerstandsgruppen waren.

---

6) Vgl. PLOEGER, Theokratie und Eschatologie 37f.; HENGEL, Judentum und Hellenismus 321-324; THOMA, Der Pharisäismus 255-258; DEXINGER, Henochs 1oWApk 45-57.187ff.

7) Vgl. die Tora-Verschärfungen in 1Makk 2,32.36.38 (kein Widerstand am Schabbat); bNid 38a (Geschlechtsverkehr nur am Mittwoch); Ber 5,1 (Sammlung vor dem Gebet); vielleicht auch bSchab 121b (gegen das Töten einer Schlange am Schabbat). Weitere Beispiele bei THOMA, Der Pharisäismus 256; EH, Art.: Ḥasidim, Encyclopaedia Iudaica 7 (1972) 1384.

8) Vgl. äthHen 90,6-16 (Schafsvision); MORGENSTERN, The CHASIDIM 59-73.

9) THOMA, Das jüdische Volk-Gottes-Verständnis 99-105. Zur Kritik des gefährlichen Begriffs, vgl. MAIER, Geschichte der jüd. Religion 97, und u. Kap. V. 3.1, Anm. 14.

10) HENGEL, Judentum und Hellenismus 319.

Die Essener waren aber keineswegs eine geschlossene Gruppe, wie man aus dem synthetisierenden Bericht des Josephus über die "dritte Philosophensekte" den Eindruck bekommen könnte[11]. Sie unterschieden sich nicht nur intern nach verschiedenen Klassen und verschiedenen Lebensformen, auch in der Aktion gegen Aussen entstanden mehrmals Neugruppierungen.

Die eindrücklichste Aufspaltung der Chasidim geschah unter dem makkabäischen Hohenpriester Jonathan (152-143 v.), als das ursprüngliche chasidische Anliegen in der hasmonäischen Realpolitik des Matthatias-Sohnes und durch die hellenistische Influenza der Priesteraristokratie erneut unterzugehen drohte. "Die Pharisäer traten in dieser Situation als eine Gruppe auf, die Möglichkeiten erörterte, wie man treu zu Gesetz und Tradition stehen und doch auch in schwerer Zeit sein Leben und seine menschliche Würde bewahren könnte"[12], die Qumran-Leute unter der charismatischen Führung des Lehrers der Gerechtigkeit hingegen zogen sich unter Protest gegen die Verflachung der Tora-Gläubigkeit und unter Berufung auf den nahen Anbruch der Heilszeit in die Wüste Juda zurück. Sie wurden dadurch - mit weiteren essenistisch-radikalen Gruppierungen anderer Lebensform[13] - zu den Bewahrern der apokalyptischen Tradition par excellence, während die "nach Glattem (חלקות) Suchenden" (= Pharisäer, vgl. CD 1,18; 1QpHab 1,2 u.ö.) im Bunde mit den nomistisch-sapientialen Kräften eine sich in mündlicher Tradition stets neu auslegende Tora-Treue erarbeiteten : Hatte Jesus ben Sira's Identifikation von Tora und Chokma und die sich daraus ergebende Wissenschaft ihren soziologischen Hintergrund in den Pharisäern gefunden (s. Kap. 1), so bekamen die in den Gestalten Henoch und Daniel inkarnierten Ideen in den verschiedenen Formen des Chasidismus-Essenismus ihren Griff in der konkreten Geschichte.

---

11) Bell 2,119-161; Ant 18,11.18-22.

12) THOMA, Der Pharisäismus 264.

13) Nach JOSEPHUS, Bell 2,160, und CD 4,12-5,11 gab es verheiratete Essener. Auch in 4Q ist neuestens von BAILLET, Le volume VII des "DJD" 85, ein "Rituel de mariage" (4Q 502) signalisiert worden. Zu weiteren Gruppen im Umkreis vom Qumran, wie z. B. Johannes der Täufer und seine Jünger vgl. SCHREINER, Die apokalyptische Bewegung 252f.

2.2 Grundzüge der apokalyptischen Weisheitslehre

Von den ältesten apk Texten an, welche wir in der in die persische Zeit zurückreichenden Henoch/Noach-Literatur[14] und im Danielbuch vor uns haben, dessen erzählende Partien aus dem 3. Jhd. v. stammen[15], tritt uns ein fundamentales Charakteristi-

---

14) Nach MILIK, The Books of Enoch, welcher erstmals die Qumranfragmente in eine Gesamtuntersuchung der Henochliteratur einbezieht, stellt sich die Geschichte dieser Literatur so dar: Gegen Ende des 1. Jhd.s v. lässt sich ein henoch'-scher Pentateuch aufweisen. Dieser bestand:
1) Aus dem Buch der Wächter (äthHen 1-36; 4QHen[a-e]), das um 250 v. in Jerusalem entstanden ist.
2) Aus dem Buch der Giganten (4QHenGig[a-c]; dazu 1Q23; 1Q24?; 2Q26?; 4QHen[e]2+3? 4QStarcky unveröffentlicht; 6Q8), entstanden um 100 v.
3) Aus dem astrologischen Buch (äthHen 72-82; 4QHenastr[a-d]), einem sehr umfangreichen Werk monotoner Berechnungen der Gestirnsläufe aus persischer Zeit.
4) Aus dem Buch der Träume (äthHen 83-90; 4QHen[c-f]), geschrieben im Jahre 164 v.
5) Aus dem Brief des Henoch (äthHen 91-107; 4QHen[c.g]), sicher vor 100 v.

Das Buch der Parabeln (äthHen 37-72), welches in keinem semitischen oder griechischen Fragment oder Papyrus und im 1.-4. Jhd. n. von keinem christlichen Schriftsteller zitiert wird, ist nach MILIK christlichen Ursprungs. Es ersetzte das Buch der Giganten, welches unterdessen bei den Manichäern grosse Bedeutung erlangt hatte. In äthHen 6-19 ist ein aus persischer Zeit stammendes Stück Vision des Henoch in das Wächterbuch verarbeitet , und in äthHen 106f. ist ein Résumé eines Noach-Buches (um 100 v.) an den Henochpentateuch angefügt worden, von welchem auch Spuren in 1QGenAp 1-5; 1Q19; 4Qmess[a-d]ar ?; 4Q186? zu finden sind.
AethHen ist dabei die Uebersetzung eines grHen, welcher schon den christlichen Pentateuch (mit dem Parabelbuch) aufwies, und darf deshalb nach MILIK frühestens ins 5./6. Jhd. n. datiert werden. SlavHen muss nach MILIK aus lexikalischen Gründen ins 9. oder 10. Jhd. n. verwiesen werden. - Wenn man diesen Datierungen auch rechtgibt, hat man noch nicht viel über die Herkunft der Materialien entschieden, welche sich im Parabelbuch, aber auch in den von Qumran nicht gedeckten anderen Stücke aus äthHen und slavHen finden (vgl. FITZMYER, Implications 332-345). Stücke, welche keine christlichen Spuren aufweisen, werden deshalb im folgenden trotzdem als frühjüdisches Traditionsgut behandelt, was sie von ihrer Entstehung her tatsächlich ja auch meist sind. Die Uebernahme von Henochschriften frühjüdischer Prägung in ein christlich erweitertes Henochcorpus kann zugleich jenen anderen Aspekt deutlich machen, der unseren ganzen Gedankengang begleitet und der bei der Diskussion der Test XIIPatr (s. u. Kap. V.2.1) gerade heute sehr umstritten ist, dass nämlich frühjüdische Weisheitstraditionen in ungeahnter Intensität in der frühchristlichen Literatur präsent sind und sich diese Präsenz in der Ueberarbeitung frühjüdischer Schriften dokumentiert.

15) Es ist ein sich in den neueren Arbeiten klar abzeichnender Konsens in der Datierung von Dan 1-6 in die vormakkabäische Zeit, während die Endredaktion sicher zwischen 168-185 v. geschah, vgl. die Forschungsübersichten von DEXINGER, Das Buch Daniel 15-21; LEBRAM, Perspektiven der gegenwärtigen Danielforschung 4f; HUONDER, Daniel 37-43. HENGEL, Judentum und Hellenismus 56f., situiert Dan 1-6 innerhalb der gerade im 3. Jhd. aufkommenden "im palästinischen Judentum erhaltenen 'Hofgeschichten'", zu denen auch 4QOrNab, Achikar, Tob, Est, die 3 Pagen-Erzählung 3Esr 3,1-5,6, und wohl auch die von STARCKY, RB 63 (1956) 66, signalisierte Erzählung 4Q"Devin à la cour perse" gehören. - In Dan 1-6 kommt aber erstmals eine Terminologie zum Durchbruch, welche typisch ist für den 'apokalyptischen Erkenntnisgewinn von oben' und die erzählenden Kap. 1-6 mit den anschliessenden Visionen verbindet (s. TEXT 47).

kum apokalyptischer Denkweise entgegen, das alle anderen Charakteristika zu bedingen scheint. Es ist das Bewusstsein von einem radikalen Bruch, welcher die Geschichte der Menschen in definitives Unheil ausgehen lässt und den ganzen Bereich der natürlichen Erkenntnis und des ethischen Lebensvollzugs, also des kulturellen und moralischen Lebens, in ein Feld gottwidriger Mächte verwandelt, aber auch die entsprechende Vorstellung des überweltlichen Einbruchs Gottes sowohl in diese Geschichte, welche dadurch, und nurmehr dadurch, doch noch Heil für die Auserwählten bringen kann, wie auch in die menschlichen Bereiche des Erkennens und der Lebensgestaltung. So wie der kommende Umsturz der gottfeindlichen Verhältnisse ist auch das Wissen des Apokalyptikers grundsätzlich "nicht von dieser Welt". Es hebt sich durch seine Neuheit, göttliche Herkunft und individuelle Einmaligkeit klar von dem extensiven Wissensschatz der hellenistischen Kultur und den Weisheitstraditionen des eigenen Volkes ab, welche auf menschlicher Einsicht gründen, behauptet sich aber auch gegenüber dem Wissen der nicht-essenistischen Tora-Gelehrten, welche eine umfassende Kenntnis von allem auf grund des einmal ergangenen Gotteswortes und ohne neue Offenbarungsquellen für sich beanspruchen.

Untersuchungen an den apokalyptischen Schriften sind zu einem recht deutlichen Konsens gelangt, was Wissen und Weisheit sowohl im weiteren Kreis der essenischen Apokalyptiker[16] als auch im exemplarischen abgeschlossenen Zirkel der Qumranleute (s. Kap. 3) bedeutete. Auch hier können nur wesentlichste Punkte kurz angesprochen und die bezeichnendsten Materialien zusammengestellt werden :

a) Die absolute Bedeutung der Tora als Gotteswille für die Gestaltung des individuellen, sozialen und politischen Lebens bildet sowohl für die pharisäische wie für die apk Bewegung einen gemeinsamen fundamentalen Glaubenssatz, der aus ihrer

16) Die folgenden Ausführungen stützen sich vor allem auf THEOCHARIS, La sagesse dans le judaisme palestinien 8-130 (über die Apokalypsen), und COUGHENOUR, Enoch and Wisdom 34-174.

gemeinsamen Vorgeschichte stammt. Es ist bis jetzt jedoch zu wenig gesehen worden, dass ausdrückliche Verbindungen von Tora und 'Weisheit' in typisch apk Schriften erst in Texten zu finden sind, welche auf das grosse Scheitern der apk Hoffnungen zurückblicken : bes. syrApkBar, 4Esr (s. TEXTE 37-40). Der Rückgriff auf die vormosaische und vorpatriarchalische Gestalt des Henoch ist ja gerade für die frühe Apokalyptik typisch, wenn es um die Benennung der eigentlichen Quellen der Weisheit des Apokalyptikers geht (s. TEXTE 21-25)[17]. Für den apk Weisheitsbegriff ist dieser zusätzliche Anspruch auf eine legitime und globale Kenntnis charakteristisch, und zwar eine Kenntnis, die aus dem privilegierten Einblick in Gottes geheime Absichten mit der Welt und den Menschen kommt.

b) Apokalyptische Weisheit überspringt dadurch den Bruch, der die menschlichen Wissensschätze zur gottfernen "Kultur" werden lässt, dass sie Weisheit auf neuen, gottgewirkten Wegen erschlossen bekommt. Visionen, Himmelsreisen, Auditionen, Träume und Mittlergestalten ermöglichen dem auserwählten Apokalyptiker den Zugang zu übermenschlichen Erkenntnissen; neu entdeckte Worte uralter Weiser (s. TEXTE 21-23; vgl. Anm. 14) situieren seine Aussagen in vorgeschichtliche Zeit oder in überweltliche Sphären. Apokalyptische Weisheit ist deshalb nicht mehr erarbeitetes Wissen - ausser durch Gebet und Fasten (häufig in Test XIIPatr; 4Esr) - sondern göttliches Geschenk und zwar in stets neuer, sich wiederholender Offenbarung. Dadurch hebt sie sich deutlich sowohl von der traditionellen Weisheit ab, welche neben dem Lobpreis auf die Weisheit als Gabe Gottes (vgl. Spr 2,6; Ijob 22,8; Weish 7,21; 9,4.10) auch die Anfeuerung zur mühsamen Weisheitssuche kennt, wie auch von der Tora-Weisheit, welche aus

17) Die frühjüdischen Historiker und Exegeten (s. u. Kap. II.1) greifen bei ihren literarischen Beweisführungen normalerweise auf die Patriarchen und auf Mose zurück (jedoch als Ausnahme PseuEupol F 1,8.9b; s. u. Kap. II.1, Anm. 18). In der spätbiblischen Weisheit wird Henoch nur zweimal genannt: Sir 46,16 Hebr wird er als ein "Zeichen der Erkenntnis (LXX: der Umkehr) für die Geschlechter" gepriesen. Sir 49,14 Hebr heisst es: "Nur wenige wurden erschaffen wie Henoch", während it, den LXX-Text verstärkend, übersetzt: "Niemand auf Erden wurde gleich wie Henoch erschaffen, und er wurde von der Erde hinweggenommen". - Vgl. VOLZ, Die Eschatologie der jüd. Gemeinde 5f.; DEXINGER, Henochs 10 WApk 86f.

dem einmaligen Geschenk der Tora ihre gesamte Wissenschaft herausholt.

Die Bindung der Erkenntnisvermittlung nicht an eine objektive Grösse wie die seit Ewigkeit präexistente Tora und deren methodisch möglichst richtigen Auslegung, sondern an die subjektive Erfahrung des Visionärs zeigt sich darin, dass sich alle apokalyptischen Gruppen auf spezielle Offenbarergestalten beziehen, die sich qualitativ von blossen "Auslegern" heiliger Texte unterscheiden (vgl. TEXTE 21f. 47; auch 51-57; auch QMt 11,25ff. Par; Mt 11,28ff.). Die Zentrierung der 'Weisheit' auf eine zukünftige Rettergestalt (vgl. Jes 11,2; TEXT 36) ist eine eschatologische Verlängerung dieses Ansatzes.

c) Apokalyptische Weisheit weist eine starke Tendenz zur enzyklopädischen Erfassung aller Dinge der Welt und Ueberwelt auf; sie beansprucht ein totales Wissen, das alle anderen, partiellen Wissenschaften und deren Errungenschaften eminenter beinhaltet[18]. Die Problematik dieses Anspruchs spiegelt sich deutlich darin, dass die apokalyptische Uroffenbarung an Henoch und Noach in der gleichen mythologischen Zeitspanne stattfand, in welcher auch jene Wissensvermittlung durch die "Gottessöhne" (Gen 6,1-4), welche in gr+äthHen 8,1-4 Par 4QHen[a.b] (s. TEXTE in 24) als die grundlegende Transgression des menschlichen Wissensbereiches geschildert wird. Darin zeigt sich genau das Selbstverständnis apokalyptischer Weisheit : Die eigene Weisheit sind die auf den himmlischen Tafeln gelesenen "Geheimnisse des Herrn" (4QHen[c] 5.II,25f.; vgl. äthHen 106,19), welche Henoch überbrachte; die Weisheit der Menschen aber stammt aus der ille-

18) VON RAD, ThAT II, 318-320 (Verbindung von Weisheit und Apokalyptik); HENGEL, Judentum und Hellenismus 379-381; bei Henoch: "Wisdom in Enoch is ... of a speculative sort which includes a cosmological frame of reference in which all realities of world, communal and personal life are placed. A total worldview emerges in Enoch including an overview of History. Here is a wisdom which seeks an ordering not merely of the present way of life for its constituents, though it does this as well, but which gives ideational framework for understanding the community's relation to God, the Lord of Wisdom; a framework reaching back to creation, and moving forward to an imminent historical End; a framework for understanding the ethical demands of personal and communal life and for understanding one's own and the community's destiny according the way of rigthousness or the way of wickedness" (COUGHENOUR, Enoch and Wisdom 181).

gitimen Vermittlung von "ewigen Geheimnissen" (4QHen[a] 1.IV,20; vgl. äthHen 9,6) durch die "Himmelssöhne" an die Frauen. Obwohl sich einige Inhalte dieser beiden Wissenvermittlungen überschneiden (bes. die Astrologie), behauptet der Apokalyptiker einen fundamentalen Unterschied zwischen seinem Wissen und demjenigen der Menschen ausserhalb seiner Gruppe. Apokalyptisches Wissen liegt eben legitim jenseits des Bruches, der wegen der prometheischen Usurpation der göttlichen Geheimnisse durch jedes andere menschliche Wissen geht. Wenn paränetische und lehrhafte Texte durchaus weisheitlichen Zuschnitt zeigen (s. TEXTE 41-46.48), vermag das zwar den Apokalyptiker nicht zu erschüttern; es zeigt aber auf, dass im weisen Mahn- und Lehrwort die alte Weisheit immer wieder zum Zuge zu kommen vermag. Das Schrifttum von Qumran wird hierzu viele Belege liefern.

d) Apokalyptische Weisheit hat aber - trotz ihrer immensen Wissensverarbeitung - als ihr eigentliches Objekt die verborgenen Geheimnisse der göttlichen Pläne und Absichten mit der Welt und der Geschichte. Aehnlich wie für die Gesetzesweisheit תורה zum zentralen Begriff wurde, so haben die apokalyptischen Weisen den Begriff רז in die Mitte ihres Denkens gestellt[19]. Die erneut undurchsichtig gewordene Welt und Geschichte, besonders aber die für den Gläubigen dem äusseren Erscheinungsbild nach völlig unverständliche Entwicklung des nationalen Schicksals, bekamen in diesen "Mysterien" eine heils-unheilsgeschichtliche Erklärung, welche durch die Teilnahme an Gottes Ratsgemeinschaft, also einer zutiefst individuellen Erfahrung,

---

19) Das persische Fremdwort רז hat, da aramAch Pap 56.I,16 (רז]יך אל תגלי; vgl. COWLEY, Aramaic Pap. 217, mit UNGNAD, Aramäische Pap. 76) unsicher ist, seinen ältesten Beleg in 4QHen[a]1.IV,5 (= Hen 8,3: μυστήρια) und 4QGig[a] 9,3 (vgl. weitere Angaben bei MILIK, The Books of Enoch 393), dann erst bei Dan 2,18f. (u. ö.) und wird in der Folgezeit häufig gebraucht: vgl. äthHen 92,1; 101,8; 104,10-13; 105,1 (Brief des Henoch); syrApkBar 81,4; 4Esr 14,5 usw.; für die Verbindung mit סוד in der Literatur von Qumran s. u. Kap. 3.2a; vgl. BORNKAMM, Art.: μυστήριον, ThWNT 4 (1942), bes. 821ff. (Die Apokalyptik); BROWN, The Semitic Background; The Pre-Christian Concept of "Mystery"; WILLI-PLEIN, Das Geheimnis der Apokalyptik 68-78. - Einen guten Ueberblick über den Gebrauch in den hellenistischen Mysterien, der Hermetik und im Gnostizismus gibt BAUMANN, Mitte und Norm 185-192.

dem Berufenen und Auserwählten zukommt[20]. Es ist ja bezeichnend, dass sich in den apokalyptischen Texten (äthHen, 4Esr, syrApk-Bar) die Gestalt der 'Weisheit' von den Menschen - auch von den Israeliten - zurückzieht, und die Weisen schweigen (s. TEXTE 30.31). Unheil ist Abwesenheit von Weisheit, und erst am Ende der Zeiten werden die "Brunnen der Weisheit" (äthHen 48,1) wieder zu fliessen beginnen (s. TEXTE 32-36). Vorerst gibt es nur das Wissen aus mystischer Intimität zu Gott und dessen Offenbarergestalten. Die 'Weisheit', die zugleich Attribut Gottes, der Engel und der Auserwählten ist, ist somit das einzige "principe de l'union du ciel et de la terre"[21], sie erfüllt somit auch reinste soteriologische Funktionen. Dass sie zwar den Weisen zur entscheidenden Erleuchtung verhilft, aber den Toren zum "Feuerofen" (äthHen 98,3) gereicht, zeigt dabei nur jenen Aspekt des scheidenden Gerichts, welcher jeder Erlöser-Gestalt zu eigen ist.

Neben diesen neuen Aspekten, welche die Weisheitsgestalt im apokalyptischen Kontext erhält, bleibt ihr aber auch ihre kosmologische Dimension als Schöpfungshilfe und Throngenossin Gottes erhalten (s. TEXTE 26-29). Ebenso lassen sich noch Spuren von der Vorstellung einer universalen Präsenz der 'Weisheit' unter den Menschen (vgl. TEXTE 30.31) finden. Die farbige Gestalt der in der Weisheitsliteratur viel beschriebenen "Frau Weisheit" (s.o. Kap. 1.3, Ziff. A.d) hingegen hat im viel vehementeren eschatologisch-apokalyptischen Bilderwerk ihre Bedeutung praktisch verloren. Dass jedoch in Qumran die Gestalt häufiger auftritt (s. TEXTE 61-64), muss vor einem allzu entschiedenen Urteil warnen.

e) Grund für die Intensivierung und Radikalisierung des Weisheitsdenkens, ist die aus der Bedrohung der Glaubensgrundlagen

---

20) Meisterhaft hat HENGEL, Judentum und Hellenismus 381-394, diesen Aspekt als "Wesensmerkmal spätantiker Religiosität" in der griechischen Religionsgeschichte seit dem 4./3. Jhd. v. herausgestellt. Gerade in ihrem Exklusivitätsanspruch trifft sich die Apokalyptik am breitesten mit den religiösen Gruppierungen der Spätantike !

21) THEOCHARIS, La sagesse 64.

erwachsene Hoffnung auf eine baldige Beendigung der Unheilsgeschichte durch göttlichen Eingriff, ein Gedanke, der ebenso sehr - aus prophetischer Tradition gespiesen - zum Lebensnerv der Apokalyptik gehört, wie er der alten Weisheit fremd ist. Es sind diese "endzeitlichen Vorzeichen"[22], welche die Kontinuität der Welt und des Denkens zugunsten einer Intensivierung des Weltenlaufes und der Reflexion brechen, also eine Grundvoraussetzung traditioneller Weisheitlichkeit zerstören, welcher es immer um Kontinuität von Geschichte, Welt und Einzelleben innerhalb des naiv-kausalen Zusammenhangs der Erfahrungsauswertung geht. Der Verlust des Vertrauens in die Welt - welcher bei Kohelet seine weisheitlich-immanente Variante hat - wird hier durch Einbezug der Ueberwelt anhand allein vertrauenswürdiger Mitteilungen Gottes kompensiert.

Diese "Wende der Weisheit", welche weit über den Einbezug der Tora als neue Erkenntnisquelle "von oben" hinausgeht, vermochte als Ausdruck und Darstellung der Situation der um ihre Glaubensüberzeugungen kämpfenden Frühjuden viele Kräfte des Volkes zu mobilisieren. Es war die Weisheit, welche die Gläubigen brauchten, wenn sie gegen den Anschein der realen Umwelt des Hellenismus die notwendige Kohärenz der Sicht behalten wollten, die sie so unbedingt für Aktion und Kontemplation benötigten. So "sammelten die chasidischen Weisen mit ihrer rational unangreifbaren Gegenthese 'höhere Weisheit durch Offenbarung' die aktiven, gesetzestreuen Kräfte, schufen ein universales, auf das nahe Eschaton bezogenes Welt- und Geschichtsbild, in dem die Erwählung Israels die Grundlage bildete"[23]. Weisheit hatte auf neue Weise geschichtliche Relevanz bekommen.

---

22) HENGEL, Judentum und Hellenismus 379; vgl. DEXINGER, Henochs lo WApk 184; WILLI-PLEIN, Das Geheimnis der Apokalyptik 78-81, hat den guten Ausdruck "Beschreibungsapokalyptik" geprägt, in welcher weisheitliche Traditionen weitergehen, im Unterschied zu der mehr der Prophetie verpflichteten "Ereignisapokalyptik" und der "Zeichen- oder Umstandsapokalyptik" (wie Mk 13 Parr).

23) HENGEL, Judentum und Hellenismus 379f.

2.3 Texte und Materialien zur apokalyptischen Weisheit

A. Henoch - der wahre Vermittler apokalyptischer Weisheit und Wissenschaft

a) "Der Schreiber aller Wunder der Weisheit" (äthHen 92,1)

TEXT 21 äthHen 82,1-3 (vgl. 4QHenastr^{b} 27) Astrologisches Buch

1 Und jetzt, mein Sohn, erzähle ich dir dies alles und schreibe es für dich auf; ich habe dir alles enthüllt, und dir die Bücher, die alle diese Dinge betreffen, übergeben. Bewahre, mein Sohn Methusala, die Bücher von deines Vaters Hand und übergib sie den (kommenden) Geschlechtern der Welt.

2 Ich habe Weisheit dir, deinem Sohn und deinen zukünftigen Söhnen (darin) übergeben, damit sie sie ihren Kindern (und) den Geschlechtern bis in Ewigkeit übergeben, diese Weisheit(, die) über ihre Gedanken (geht).

3 Die sie verstehen, werden nicht schlafen, (sondern) mit ihrem Ohr horchen, um die Weisheit zu lernen, und sie wird denen, die (von ihr) essen, besser gefallen als gute Speisen.

TEXT 22 4QHen^{c} 5.II,25f. Par äthHen 106,19 Brief des Henoch

25 Und nachher (scl. nach der Flut) wird noch grösseres Unrecht kommen <als in ihren (scl. Noachs und seiner Söhne)> 26 Tagen <geschehen sind>. Denn ich kenne die Geheimnisse (ידע אנה ברזי) <des Herrn, welche> die "Heiligen" mir erzählten und zeigten, <und welche ich auf den Tafeln> des Himmels gelesen habe.

Vgl. äthHen 80,1f.; 81,1 : Enthüllung der kosmischen Kräfte und "der Taten der Menschen ... bis zum letzten Geschlecht."

Vgl. äthHen 104,1ff. Par 4QHen^{c} 5.I,20f.: von der genauen Abschrift und der Uebergabe der Bücher an die "Gerechten und Weisen".

Neben diese Texte muss auch Jub 4,17-23 gesetzt werden, welches schon auf ein Corpus von Henoch-Schriften zurückblickt (vgl. MILIK, The Books of Enoch 11 u.ö.) und den bei den jüdisch-hel-

lenistischen Autoren beliebten Topos vom "Ersterfinder" (s.u. Kap. II.1f.) grundsätzlich überbietet :

TEXT 23 Jub 4,15b.17-23; vgl. 4Q 227 (MILIK, Enoch 12)

15b (Malalel nannte seinen Sohn Jared;) In seinen Tagen stiegen nämlich die Engel Gottes, welche die Wächter heissen, auf die Erde herab, um die Menschenkinder zu lehren, Recht und Gerechtigkeit auf der Erde zu üben.

Vgl.Gen 6,1-4; äthHen 6f. (69).

(16 Jared zeugt Henoch)

17 (Henoch) ist der erste unter den erdgeborenen Menschenkindern, der Schrift, Wissenschaft und Weisheit lernte, und der in einem Buch die Zeichen des Himmels nach der Ordnung ihrer Monate beschrieb, damit die Menschenkinder die Perioden des Jahres wüssten, nach der Ordnung je ihrer Monate (vgl. 4Q 277,5f.).

Vgl. Pseu-Eupol F 1,8.9b

=Astrol. Buch (äthHen 72-82 Par 4QHenastr^{a-d})

18a Er war auch der erste, der ein Zeugnis aufschrieb; und er gab dieses Zeugnis den Menschenkindern unter den Geschlechtern der Erde

Vgl.äthHen 80ff.,bes. 80,1.

18b und er sagte die Jahrwochen der Jubiläen, machte die Berechnung der Jahre bekannt, ordnete die Monate und verkündete die Sabbate der Jahre, 'wie wir (scl. die Engel) es ihm lehrten' (= 4Q 227,1).

Vgl. die astrol.+ kalendarischen TEXTE bei 2.4 E.

19 Und er sah in einem Traumgesicht die Vergangenheit und die Zukunft, was den Menschen geschehen wird bis zum Tag des Gerichts; er sah es, verstand alles, und er schrieb sein Zeugnis auf und legte es zum Zeugnis auf die Erde nieder für alle Menschenkinder und für ihre Nachkommen.

= Buch der Träume (äthHen 83-90 Par 4QHen^{c-e})

21 Und er war dann bei den Engeln Gottes während 'sechs Jubiläen von Jahren'(= 4Q 277,2), und sie zeigten ihm alles, was auf der Erde und im Himmel ist, ... und er schrieb alles auf. 22 Und er zeugte 'gegen die Wächter', die mit den Menschentöchtern sündigten... 'und er zeugte gegen sie alle ' (vgl. 4Q 277,3-4; 4QTestLevi^{a} 8.III,6).

= Buch der Wächter: angelol. (äthHen 6-16 Par 4QHen^{a-c}) und kosmograph. (äthHen 17-36 Par 4QHen^{c-e}) Teil.

vgl.äthHen 1-5 Par 4QHen^{a-c}.

b) Der Ursprung der widergöttlichen Weisheit

Obwohl die Engel nach Jub 4,15b (s. TEXT 23) zur Belehrung über "Recht und Gerechtigkeit" auf die Erde kamen, und Henoch von ihnen seine Weisheit empfangen hat (Jub 4,21), verkehrte sich - nur bei äthHen Par 4QHen - ihre Wissensvermittlung in ein frevlerisches Tun, sobald sie mit den Menschentöchtern zu verkehren begannen.

Eine Liste der Engel und ihrer Wissensgebiete lässt sich nun dank der Qumranfunde, jedoch nur in Kombination mit griech und äthHen 8,1-4, in ihrer originalen Form aufstellen[24].

TEXT 24 — 4QHen[a] 1.IV,1-5 Par 4QHen[b] 1.II,26 + 1.III,1-5 Par gr+äthHen 8,1-4 Wächterbuch

(1) 'Asa'el (=Gott hat gemacht) lehrte die Fabrikation von Schwertern, Messingbrustplatten, Metallgegenständen, die Bearbeitung von Gold, Silber und Edelsteinen, die Herstellung und Anwendung von Kosmetika und Farbstoffen.

(2) Schemichaza (= Mein Name hat wahrgenommen) lehrte die Beschwörung und das Wurzelschneiden.

(3) Chermoni (= der vom Hermon) lehrte das Lösen von Beschwörungen, Magie, Zauberei und Weisheit (חרשיה = σοφία !).

(4) Baraq'el (= Blitz Gottes) lehrte die Zeichen des Donners.

(5) Kokab'el (= Stern Gottes) lehrte die Zeichen der Sterne.

(6) Zeqi'el (=Blitzstrahl Gottes) lehrte die Zeichen der Blitze[25].

(8) 'Ar'taqof (= Kraft der Erde) lehrte die Zeichen der Erde.

(9) Schamschi'el (= Sonne Gottes) lehrte die Zeichen der Sonne.

(10) Sahri'el (= Mond Gottes) lehrte die Zeichen des Mondes.

---

24) Siehe MILIK, The Books of Enoch 152 (Table of angels, chiefs and decadarchoi); 159 (Liste der Engel/Lehrer), jeweils synoptisch angeordnet nach 4QHen[b] // 4QHen[a] // Syncellus-Zitate // Pap. Kairo // äth Hen.

25) Der 7. Engel ist nach keinem der in Anm. 24 genannten Texte rekonstruierbar.

Vgl. gr+äthHen 7,1 Par 4QHen[a] 1.III,15; 4QHen[b] 1.II,19f., ein vorausgehendes Résumé, bei welchem zusätzlich die Planzenkunde genannt wird; dazu vgl. wiederum Jub 10,12ff., wo Noach von den Engeln in "der Heilung ihrer Krankheiten samt ihren Verführungskünsten" unterrichtet wird.

Vgl. äthHen 69,8-11 (nachchristl. Parabelbuch), eine sekundäre Ueberarbeitung von Hen 8. Inkonsequent neu ist, dass der Engel Penemue die Menschen in "alle Geheimnisse ihrer Weisheit" (8) einweiht, was dann näher mit "Schreiben mit Tinte und auf Papier" (9) bezeichnet wird : "... und der alles vernichtende Tod hätte sie nicht berührt, aber durch dieses ihr Wissen gehen sie zugrunde..." (11).

Vgl. gr+äthHen 104,10 : von den schlechten, nicht-henoch'schen Büchern.

Eine selbständige Tradition über die Entstehung des unheilvollen Wissens stützt sich auf Gen 2,9b.17; 3,1-7 :

TEXT 25 gr+äthHen 32,3-6; vgl. 4QHen[e] 1.XXVI,21 + 1.XXVII, 1-11 Wächterbuch

3 Da kam ich in den Garten der Gerechtigkeit und schaute von ferne Bäume darin, viele und grosse Bäume, die dort wuchsen, wohlduftend, gross, sehr schön und herrlich; und ich sah den Baum der Weisheit, von dessen Frucht die Heiligen essen und grosser Weisheit kundig werden. ... 6 "Dies ist der Baum der Weisheit, von dem dein greiser Vater und deine betagte Mutter die vor dir waren gegessen haben; da erkannten sie die Weisheit und ihre Augen wurden aufgetan, und sie erkannten, dass sie nackt waren, und sie wurden aus dem Garten fortgetrieben."

B. Die 'Weisheit' als Person, mythische Gestalt oder Hypostase und als eschatologische Gabe

a) Bei der Schöpfung

TEXT 26 äthHen 84,3 Buch der Träume

Im Lobpreis auf den Schöpfer am Schluss der Sintflutvision (Kap. 83f.) wird die Gestalt der 'Weisheit' als Throngenossin Gottes und wohl auch als Schöpfungshilfe Gottes beschrieben :

> Denn du hast alles erschaffen und regierst es; nichts ist dir zu schwer. Keinerlei Weisheit entgeht dir, noch wendet sie sich weg von deinem Thron. Du weisst, siehst und hörst alles, und da ist nichts, das vor dir verborgen wäre, denn du siehst alles.
>
> Vgl. syrApkBar 54,13, wo die Schätze der 'Weisheit' unter Gottes Thron bereitet sind.

TEXT 27 syrApkBar 14,8-10

Im Gebet des Sehers (14,1-15) steht die kleine Komposition, welche die weisheitliche Fragereihe nach der 'Weisheit' (vgl. TEXTE 6.7) mit resignierenden Aussagen aus Kohelet verbindet und apokalyptisch abwandelt :

> 8 Aber wer, o Herr mein Gott, versteht dein Gericht ?
> Oder wer erforscht die Tiefe deines Weges ?
> Oder wer denkt nach über die beschwerliche Last deines Pfades ?
> 9 Oder wer vermag nachzudenken über deinen unerfassbaren Ratschluss ?
> Oder wer hat jemals von den (Staub-)Geborenen Anfang und Ende deiner Weisheit gefunden ?
> 10 Denn wir alle gleichen einem Hauche.

TEXT 28 slavHen A 30,8

Innerhalb des ausladenden Schöpfungsberichtes (Kap. 25-30) heisst es :

> Am sechsten Tag befahl ich meiner Weisheit, den Menschen zu machen aus sieben Bestandteilen : (Es folgt die Zusammenstellung).

TEXT 29 slavHen A 33,3b-4a

Nach der Vollendung der Schöpfung am achten (!) Tag rühmt sich Gott selbst :

3b Durch meine Weisheit habe ich dieses alles ersonnen und geschaffen von der obersten Grundlegung bis zur untersten und bis zum Ende,

4a und nicht ist ein Berater noch ein Nachfolger meinen Schöpfungen.
Ich bin selbst ewig und nicht mit Händen erschaffen, ohne Veränderung.
Mein Gedanke ist mir Berater, meine Weisheit (B om), und mein Wort ist Taten.

b) In der jetzigen Unheilszeit

TEXT 30 4Esr 5,9b-10

In der langen Liste der "Zeichen", die den letzten Tagen vorausgehen (5,1-12), findet sich das mit äthHen 42 recht nah verwandte Bild :

9b Da verbirgt sich die Vernunft,
und die Weisheit flieht in ihre Kammer;
10 viele suchen sie und finden sie nicht.
Der Ungerechtigkeit aber und der Zuchtlosigkeit wird viel sein auf Erden.

Vgl. die ähnlichen Personifikationen in syrApkBar 48,36 ("Wohin ist entwichen die viele Einsicht ?"); auch äthHen 91,10 Par 4QHen^{g} (s. TEXT 33) und äthHen 94,5 ("keine Stätte wird für sie gefunden werden").

TEXT 31 äthHen 42 Parabelbuch[26]

Eingesprengt in die astronomischen Geheimnisse (Kap. 41.43f.) des Parabelbuches stehen Stücke einer typisch jüdischen (vgl. den Gegensatz : Weisheit - Ungerechtigkeit) und typisch apokalyptischen (die 'Weisheit' findet keinen Platz) Weisheitsreflexion.

26) Zur Datierung s. o. Anm. 14. - Text nach BEER, Das Buch Henoch 261. Zur Strukturierung vgl. CHRIST, Jesus Sophia 48ff.; WILCKENS, Weisheit und Torheit 124.160.

Die Nähe zu 4Esr 5,9b-10 in beiden Punkten erlaubt es, äthHen 42 hier aufzuführen, obwohl er im späten Parabelbuch steht.

1 Da die Weisheit keinen Platz fand, wo sie wohnen sollte, wurde ihr in den Himmeln eine Wohnung zuteil.

2 Als die Weisheit kam, um unter den Menschen Wohnung zu machen, und keine Wohnung fand, kehrte die Weisheit an ihren Ort zurück und nahm unter den Engeln ihren Sitz.[27]

3 Als die Ungerechtigkeit aus ihren Behältern hervortrat, fand sie die, die sie nicht suchte, und liess sich unter ihnen nieder (so willkommen) wie der Regen in der Wüste und wie der Tau auf durstigem Lande.

c) In der Endzeit

TEXT 32 — gr+äthHen 5,7f.; (vgl. 4QHen^{b} 1.I) Buch der Wächter

7 Den Auserwählten aber wird Licht, Freude und Friede zuteil werden, und sie werden das Land erben ! Euch aber, ihr Gottlosen, wird Fluch treffen.
8 Danach wird den Auserwählten Weisheit verliehen werden; alle diese werden leben und nicht mehr sündigen, weder aus Versehen noch aus Uebermut, 'und in dem erleuchteten Menschen wird Licht und in dem Verständigen Verstand sein' (gr; äth : 'sondern die da Weisheit haben, werden sich demütigen').

TEXT 33 — äthHen 91,10 Par 4QHen^{g} 1.II,13f. Brief des Henoch

(In den Tagen des grossen Strafgerichtes...) werden die Gerechten vom Todesschlaf (?) auferstehen, und die Weisheit wird sich erheben und gehen (הלך) und jenen verliehen werden (nach 4QHen^{g}).

TEXT 34 — äthHen 93,10 Par 4QHen^{g} 1.IV, 12f. 10-Wochen-Apokalypse

(Am Ende der 7. Woche) werden Auserwählte auserwählt zu Zeugnissen der Wahrheit (קשט) aus der ewigen Planzung der Wahrheit, denen siebenfache Weisheit und Kenntnis gegeben wird (nach 4QHen^{g}).

27) Verse 1 und 2 scheinen Dubletten zu sein; s. PFEIFER, Ursprung und Wesen 39, Anm. 37; CHRIST, Jesus Sophia 48, Anm. 48.

Vgl. 4Esr 8,52; syrApkBar 54,13 : Die 'Weisheit' ist "bereitet".

Vgl. auch folgende christlich beeinflusste Stellen aus dem Parabelbuch, in welchen neben den Auserwählten vor allem der messianische Auserwählte mit der eschatologischen Gabe der Weisheit ausgestattet ist :

TEXT 35

äthHen 48,1 Parabelbuch

An jenem Ort sah ich einen Brunnen der Gerechtigkeit, der unerschöpflich war. Rings umgaben ihn viele Brunnen der Weisheit. Alle Durstigen tranken daraus und wurden voll von Weisheit, und sie hatten ihre Wohnungen bei den Gerechten, Heiligen und Auserwählten.

Vgl. äthHen 61,6f.11.

TEXT 36

äthHen 51,3 Parabelbuch

Der Auserwählte wird in jenen Tagen auf meinem Thron sitzen und alle Geheimnisse der Weisheit werden aus den Gedanken seines Mundes hervorkommen, denn der Herr der Geister hat es ihm verliehen und hat ihn verherrlicht.

Vgl. äthHen 49,1-4; 46,3; slavHen A 30,12.

Vgl. PsSal 17,23.29. Der "Sohn Davids" richtet die Sünder mit "Weisheit und Gerechtigkeit"; 17,35 : "segnet das Volk des Herrn mit Weisheit in Freude"; vgl. 18,7.

C. 'Weisheit' als Gesetz

Obwohl die Verbindung von 'Weisheit' und Gesetz zu den Grundvoraussetzungen apokalyptischen Denkens gehört (s.o. Kap. 2.2, Ziff.a), wird sie erst in jenen Texten thematisch, welche auf das grosse Scheitern der apokalyptischen Hoffnungen zurückblicken. Das Vertrauen auf die nur dem Begnadeten zugänglichen "Geheimnisse" scheint der Zuwendung zum rationaleren Weisheitsschatz der traditionellen Texte zu weichen.

TEXT 37 syrApkBar 38,1-4

1 Da betete ich und sprach : "Herr, mein Gott, du erleuchtest zu aller Zeit jene, die sich verständig aufführen, 2 und dein Gesetz ist Leben, und deine Weisheit ist Redlichkeit. 3 Tu mir nun kund die Deutung dieses Gesichts (scl. Kap. 35-37) ! 4 Denn du weisst, dass sich meine Seele allzeit mit deinem Gesetz beschäftigte, und dass ich mich, solange ich lebe, nicht von deiner Weisheit losgesagt habe."

TEXT 38 syrApkBar 48,24

Wir alle sind ein Volk, das einen berühmten Namen trägt, da wir von Einem ein Gesetz empfangen haben (vgl. Dtn 4,6-8; TEXT 9).

Und jenes Gesetz, das unter uns weilt, hilft uns,
und die vortreffliche Weisheit, die in uns ist,
wird uns helfen.

TEXT 39 syrApkBar 51,3

Die herrliche Erscheinung derer, die auf grund meines Gesetzes gerecht gehandelt haben, die Einsicht in ihrem Leben hatten, und die die Wurzel der Weisheit in ihr Herz eingepflanzt hatten, deren Glanz wird alsdann in verschiedener Gestalt erstrahlen...

Vgl. auch syrApkBar 44,14; 46,5; 59,7; 61,3f.; 77,15f.

TEXT 40 4Esr 8,12

(Du hast dem Menschen gegeben) Unterricht durch dein Gesetz und Belehrung in deiner Weisheit.

D. Weisheitliche Paränesen und Lehrtexte

Die Test XIIPatr schliessen zahlreiche Texte solcher Art in sich. Kap. V.2+3 sind vollständig der Weisheit und den Weisen von Test XIIPatr gewidmet, sodass hier nur auf einige weitere Texte verwiesen werden soll, die z.T. deutliche Aehnlichkeiten aufweisen.

TEXT 41 äthHen 91,1-10.18f. Par 4QHen[g] 1.II,13-21 Brief des Henoch, I. Teil[28]

Zu Beginn des "Briefes an Henoch" steht eine Abschiedsrede Henochs, deren typische Elemente eine inhaltlich und formal geschlossene Einheit bilden : 1f.: Versammlung der Kinder; 3f.: Mahnung; 5-10 : Weissagung; 18f. (s.TEXT 33) : abschliessende Zusammenfassung. Die Mahnworte lauten :

3b Geliebte, liebt die Rechtschaffenheit und wandelt in ihr !
4 Naht euch nicht der Rechtschaffenheit mit zwiespältigem Herzen und werdet keine Genossen derer, die ein zwiespältiges Herz haben,
sondern wandelt in Rechtschaffenheit und Gerechtigkeit meine Söhne, und sie wird euch auf guten Wegen leiten.
Und die Gerechtigkeit wird eure Genossin sein.

TEXT 42 slavHen B[29] 2,1-4

Eine kleine exemplarische Abschiedsrede vor der Aufnahme Henochs in den ersten Himmel (vgl. 3.1) :

---

28) Nach den Fragmenten von Qumran hatte äthHen 91-105, dessen Reihenfolge schon lange als gestört angesehen wurde (vgl. BEER, Das Buch Henoch, bes. 298-301), diese Textabfolge:

I:	91,1-10+18f.:	Abschiedsrede
	92,1-5:	Einleitung
II:	93,1-10 + 91,11-17:	lo WApk
	93,11-14:	Fragereihe
III:	94,1-105,2:	Mahnreden

Auch die Textgestalt in äthHen ist besonders zur Glättung der schwierig gewordenen Uebergänge stark verändert worden; vgl. zu allem MILIK, The Books of Enoch 207-217.247.260-272. DEXINGER, Henochs 10 WApk 102-109, geht einen Schritt weiter und weist eine dreistufige redaktionsgeschichtliche Entwicklung auf.

29) Die längere Rezension A hat in Vers 2 eine Lücke, vgl. BONWETSCH, SlawHenoch 10.

1 Und siehe, meine Kinder,
ich weiss nicht, wohin ich gehe, oder was mir begegnet.
2 Und jetzt, meine Kinder,
weichet nicht von Gott !
vor dem Angesicht des Herrn wandelt !
und bewahret seine Urteile !
und betet nicht an eitle Götter !
"Götter, welche weder den Himmel noch die Erde gemacht haben", sie vergehen (= Jer 10,11).
3 Machet treu euer Herz in der Furcht Gottes !
4 Und jetzt, meine Kinder,
suche niemand mich, bis dass mich der Herr zu euch zurückbringt.

Vgl. Jub 10,1-11 : Abschiedsrede Abrahams.

TEXT 43 slavHen 39-66

In der "Unterweisung Henochs an seine Söhne" (Titel nach B) sind viele kleine Paränesen typisch weisheitlicher Art zusammengetragen. Die wichtigsten und formal besten sind :

42,6-14(B) : Paränetische Miniatur mit sieben Makarismen zur frühjüdischen Armenfrömmigkeit.

43,2-3(A.B) : Paränetische Miniatur in der Form des Vergleichs und der Steigerung : Nichts ist grösser als Gottesfurcht.

45,3f.(A): Zwei Merksätze für das rechte Verständnis des kultischen Opfers.

50,2-51,1.3(B) : Sechs Mahnworte (mit Erweiterungen) zur frühjüdischen Frömmigkeit.

52(A.B) : Alternierende Reihe von Seligpreisungen und Verfluchungen.

61-63(A.B) : Kleine Paränesen über verdienstvolles Rechttun, Einhalten von Opfern und Werken der Nächstenliebe, eröffnet durch den Ruf "meine Kinder", abgeschlossen durch eine Sentenz (in B).

TEXT 44 äthHen 94-105 Par 4QHen^{g} 1.V,24ff. + 4QHen^{c} 5.I,20-24
Brief des Henoch, III. Teil (vgl. Anm. 28)

Der Abschluss des Henochpentateuchs besteht aus einer langen Mahnrede, in welcher zahlreiche weisheitliche Traditionen der

Tugend- und Lasterparänese in die apokalyptischen Gerichtsdrohungen und Segensverheissungen verarbeitet sind.

<u>94-97 :</u> Mahn- und Trostworte für die <u>Gerechten</u> alternieren mit Weherufen über die Gewalttätigen, Reichen, Lügner, Uebeltäter, Mächtigen, Sünder u.a.

<u>98-102,3 :</u> Scheltrede an die <u>Toren</u>, die "zusammen mit ihren Schätzen, mit all ihrer Herrlichkeit und Ehre untergehen und in Schmach, durch Mord und in grosser Armut in den Feuerofen geworfen werden", "weil ihnen Wissen und Weisheit fehlt" (98,3; vgl. 98,9; 99,10).

<u>102,4-105 :</u> Hauptsächlich Trost und Verheissungsworte an die <u>Gerechten</u> : Leidvollem Leben und schmählichem Tod werden Auferstehung und himmlische Freuden folgen. Die <u>Henoch-"Bücher</u> werden den Gerechten und Weisen übergeben werden und viel Freude, Rechtschaffenheit und Weisheit verursachen" (104,12); diese werden dadurch zu den "Führern" der Menschen und zur Belohnung für die ganze Erde.

TEXT 45 <u>gr+äthHen 2-5; 4QHen^a 1.II + 4QHen^b 1.II,1 + 4QHen^{c}1.I</u>
<u>Buch der Wächter</u>

Eine <u>lehrhafte Komposition</u>, welche den unveränderlichen Ordnungen (סרך / τάξις) der Gestirnswelt und der irdischen Naturabläufe (2,1-5,3) das ungeordnete Verhalten der Menschen entgegenstellt (5,4) und mit dem Doppelgemälde vom Los der Verdammten (5,4ff.) und der Auserwählten (5,7ff. TEXT 32) abschliesst.

(Wegen der nahen Verwandschaft dieses Textes mit TNaf 2,8f., 3,2-5 ist der griechische Text in Kap. V.2.5.2 übersetzt und kurz besprochen.)

Vgl. PsSal 18,10-12; 1Klem 20, und die apokalyptische Verkehrung dieser Naturordnungen in äthHen 80 (Astronomisches Buch); 4Esr 5,1-7; AssMos 10,3-7 u. a.

TEXT 46 <u>syrApkBar 48,2-10</u>

Ein langes Gebet Baruchs, das in seinem ersten, preisenden Teil (2-10) Gottes souveräne Macht über die ganze Schöpfung in weisheitlicher Art beschreibt, aber in den Versen 3 und 7 den apk Kontext verrät.

2 O Herr, du rufst dem Kommen der Zeiten
- und sie stehen vor dir.

Du lässt die Herrschaft der Welten vergehen,
- und sie widersetzen sich dir nicht.

Du verfügst über den Lauf der Perioden,
- und sie gehorchen dir.

3 Du allein kennst die Dauer der Geschlechter
und nicht vielen offenbarst du deine Geheimnisse.

4 Du gibst die Menge des Feuers an
und wägst die Leichtigkeit des Windes.

5 Du untersuchst den Saum der (Himmels-)Höhen,
und ergründest die Tiefen der Finsternis.

6 Du bestimmst die Zahl (der Menschen), die vergeht und fortbesteht,
und bereitest eine Wohnung für die, die sein werden.

7 Du erinnerst dich des Anfangs, den du geschaffen hast,
und vergisst nicht die kommende Vernichtung

8 Mit Winken der Furcht und der Drohung befiehlst du den Flammen,
und sie wandeln sich in Wind.

Und mit dem Wort rufst du ins Leben, was nicht war,
und mit grosser Macht hälst du fest, was noch nicht ist.

9 Du lehrst durch deine Einsicht das Geschöpf und machst die Sphären weise, dass sie dienstfertig sind nach ihrem Rang.

10 Unzählbare Heerscharen stehen vor dir und dienen ruhig deinem Wink nach ihrem Rang.

11 Hör doch auf deinen Knecht...

Vgl. auch 21,4-26; 54,1-4 (Gebete Baruchs).

Vgl. auch die lange Reihe rhetorischer Fragen äthHen 93,11-14 welche nicht nur nicht christlicher Zusatz ist (vgl. BEER, Das Buch Henoch 300), sondern in 4QHen[g] 1.V,15-26 in ungefähr dreifacher Länge (fragmentarisch) vorliegt (vgl. MILIK, Enoch 269).

E. Weisheitliche Lehrerzählungen

TEXT 47 Dan 1-6

Die Gestalt Daniels lässt sich zwar, ähnlich wie die Gestalt Henochs, in graue Vorzeit hinauf verfolgen[30], als apokalyptischer Weiser erscheint er aber erst in den erzählenden Partien von Dan. Daniel ist nicht wie Henoch ein vorsintflutlicher Erstvermittler der apk Geheimnisse sondern ein in historischer Zeit vorgestelltes Paradigma des jüdischen Weisen typisch apokalyptischer Prägung :

Daniels menschliche und göttliche Weisheit :

Die Hebräerknaben am Hofe Nabuchodonosors entsprechen durchaus dem höfischen Bildungsstandard (vgl. 1,4), sie werden aber zusätzlich von Gott selbst mit "Kenntnis und Einsicht in jegliche Schrift und Weisheit" beschenkt, und Daniel zusätzlich mit der Gabe, "den Sinn jeglicher Vision und von Träumen zu finden" 1,17). Darauf kennen sich die vier Kinder in jedem "Wort der Weisheit und Einsicht" zehn Mal besser aus als alle Magier und Seher (1,20).

In Bedrängnis wegen des königlichen Traumes beten Daniel und seine Gefährten um Einsicht in den רז (2,18), "und das Geheimnis wurde Daniel enthüllt in einer Nachtschau" (2,19) :

לדניאל בחזוא די-ליליא רזה גלי

Durch diese neue, mit den bezeichnenden Wörtern רז und גלה bestimmte Erkenntnisweise wird Daniel zum "Würdenträger der Weisen Babels" (2,48); sein Idealporträt im Munde des assyrischen Königs :

> 4,6 Der Geist der heiligen Götter wohnt in dir,
> und kein Geheimnis ist dir zu schwierig.

Vgl. 5,11f. :

> 11 Erleuchtung, Kenntnis und Weisheit wie die Weisheit der Götter ist in ihm ...
>
> 12 Ein ausserordentlicher Geist ist in ihm, Kenntnis und Einsicht, die Kunst, Träume auszulegen, Rätsel zu lösen und Knoten aufzutun.

Vgl. auch 5,14-16.

---

30) Vgl. den weisen und gerechten Danel in Ez 14,14.20; 28,3; Daniel, einen der Anführer der Engel in 4QHen^{a}1.III,8 Par 4QHen^{c}1.V,26 (= äthHen 6,7; auch 69,2), und Danel als Schwiegervater Henochs in Jub 4,20, besonders aber den ugaritischen König Dnil, den gerechten Richter und magischen Weisen, s. MUELLER, Magisch-mantische Weisheit 87-94.

Daniels Gott der Weisheit :

Das Lob- und Dankgebet Daniels nach der "Enthüllung des Geheimnisses" (2,19) nennt die zentralen Eigenschaften :

2,20-23

20 Es sei der Name Gottes gepriesen von Ewigkeit zu Ewigkeit,
denn die Weisheit und die Macht gehören ihm.
21 Er wechselt Perioden und Zeiten,
stürzt Könige und richtet Könige auf.
Er gibt die Weisheit den Weisen und den Verstand den Verständigen
22 er enthüllt die tiefen und verborgenen (Dinge).
Er kennt, was in der Finsternis (ist), während das Licht bei ihm wohnt.
23 Dich, Gott meiner Väter, lobe und preise ich,
denn Weisheit und Macht hast du mir gegeben.

Nach der Traumdeutung bekennt sich Nabuchodonosor zu Daniels Gott und gibt ihm dabei seinen eigentlichen "apokalyptischen" Namen : "Enthüller der Geheimnisse" (גלה רזין) (2,47).

TEXT 48 slavApkAbr 1-7(8)

Besonders interessant ist in diesem Text die deutliche Zusammenfügung einer weisheitlichen Lehrerzählung mit einer typisch apk Offenbarungsrede.

Kap. 1-7 sind die autobiographische Erzählung von Erfahrungen Abrahams mit den Götzen seines Vaters Terach (1.2), Abrahams kritischen Fragen (3,1-4). Es folgt eine Erfahrungsrekapitulation (3,5-8), dann die Auseinandersetzung mit dem Vater, der von der Herstellung der Götter seinen Lebensunterhalt bestreitet (4), ein weiteres, von Abraham selbst veranstaltetes "Experiment" (Verbrennen des Holzgottes) (5), und eine erneute Diskussion mit Terach (6) über die drei vorherigen Erfahrungen (6,7-12) und schliesslich Abrahams Bekenntnisrede von seinem unvergleichlichen Gott, der "alles schuf" (7,9).

Dann ein bezeichnender abschliessender Ruf : Möcht Gott sich durch sich selbst uns offenbaren ! (7,12), worauf der Einbruch Gottes folgt : "da fiel die Stimme eines Starken vom Himmel" (8,1) ! Damit ist der Uebergang bewerkstelligt, es folgt eine Offenbarungsrede und dann die apokalyptischen Kap. 9-32.

Vgl. Jer 10,1-9; Jes 44,9-20; Ps 115,4-8; 135,15-18; Jub 11f.; Weish 13-15; PseuHek II, F 1, 154b-157.

TEXT 49   slavHen 24-30

Diese Schöpfungsgeschichte, von Gott in autobiographischer Form erzählt, vermischt Gen 1 mit mythologischen Gestalten zu einer einheitlichen Komposition.

TEXT 50   slavHen 58,1-3

Märchenhafte Nacherzählung der Erschaffung und Benennung der Tiere (Gen 2,19f.), verbunden mit der priesterschriftlichen Aussage von der Herrschaft des Menschen (Gen 1,28). In 58,4 - 60,3 folgt eine paränetische Auswertung.

3. WEISHEIT IN QUMRAN

Dass die Texte von Qumran ausserordentlich oft von Erkennen, Wissen, Einsicht und Klugheit sprechen, hat schon lange die Aufmerksamkeit der Exegeten auf sich gelenkt[1]. WORRELL hat in seiner Dissertation "Concepts of Wisdom in the Dead Sea Scrolls"[2] den Fragenkomplex als Ganzes angegangen und den zentralen Stellenwert dieses Wortfeldes für das Selbstverständnis der Qumrangemeinde herausgestellt. Er nutzte die Schriften vom Toten Meer als "Fenster", welches einen direkteren Einblick ins "weisheitliche Milieu" ermöglicht als die meisten anderen, in diffizile Einleitungsfragen verwickelten frühjüdischen Schriften. Da die Qumranleute zudem innerhalb der apk Bewegung die greifbarste und prominenteste Gruppe darstellen[3], die über vielfältige literarische und archäologische Wege zugänglich ist, kann sich an ihr exemplarisch zeigen, was "Weisheit" in apk Kreisen bedeutete, und in welchen literarischen Formen sie zum Ausdruck kam. Auch hier können nur wesentlichste Punkte genannt und einige besonders charakteristische Texte vorgeführt werden :

---

1) KUHN, Die in Palästina gefundenen hebr. Texte 203-205; NOETSCHER, Theol. Terminologie 38-79; WAGNER, ידע in den Lobliedern 232-252; DENIS, Thèmes de connaissance dans Dam, bes. 78-82.123-130.197ff.; DE CAEVEL, La connaissance religieuse 435-446; SHARVIT, Virtue of Wisdom 526-530; ROMANIUK, Le Thème de la sagesse 429-435; auch HENGEL, Judentum und Hellenismus 415ff.401-404.

2) Ann Arbor 1968/1971 (unveröffentlicht).

3) Auf die historische Situierung soll hier nicht weiter eingegangen werden, vgl. o. Kap. 2.1. Ich halte mich an die gängige Interpretation der historischen, archäologischen und literarischen Fakten; vgl. neuestens DEXINGER, Henochs 10 WApk 23-57; jedoch MURPHY-O'CONNOR, The Essenes in Palestine 100-124, der babylonische Herkunft der Essenergruppe annimmt und aufgrund literarischer und redaktionsgeschichtlicher Untersuchungen ein detaillierteres Bild der inneren und äusseren Geschichte von Qumran zu entwerfen vermag.

3.1 "Weisheitliche" Sprache und Lebensweise in der heiligen Gemeinschaft

a) Als erstes muss auf die starke Präsenz des weisheitlichen Vokabulars hingewiesen werden. Obwohl das Wort חכמה - wohl in Reaktion auf den offiziell-pharisäischen Gebrauch[4] - eher vermieden wird, lässt sich das ganze Spektrum jener Worte finden, welche zur frühjüdischen "Erkenntnistheorie" gehören.

Ein Blick auf die Konkordanz[5] kann die Häufigkeit und die Verteilung der Termini deutlich machen :

	1QS	1QM	1QH	1QSa	1QSb	CD	1QpHab	alii	total	
חכם adj.			2	2		1			5	
חכמה	4		8			1			13	
שכל verb.	5	1	15	1		1			23	
שכל subst.	10		14	1		1		1	27	59
משכיל	3		1		3	2			9	
דעה	6		7			2		1	16	
דעת	17	1	17		2	3	1	4	45	178
ידע	7	4	71	3		19	2	11	117	
בינה	2	2	16			2		2	24	65
בין	5		16	2		12		6	41	
ערמה	4		2			1	1		8	
מחשבה	8	10	13			1	1	4	37	

Eindeutig bevorzugte Wortgruppe ist ידע, auch wenn man die Stellen mit profanem Gebrauch (zur Kenntnis nehmen, sexuell 'erken-

4) WORRELL, Concepts of Wisdom 181-186; vgl. NOETSCHER, Theol. Terminologie 62. HENGEL, Judentum und Hellenismus 402, Anm. 651, erklärt diesen Sachverhalt durch eine "weitere Differenzierung des geoffenbarten Wissens".

5) KUHN, Konkordanz; Nachträge zur 'Konkordanz' 175-234; auch MILIK, The Books of Enoch 367-407.

nen' u.a.) weglässt. Sie wird sowohl auf Gott (1QS 3,15; 1QH 1,26; 12,10; CD 2,3.7-10; 1QM 18,10) als auch auf die Gemeinde als Ganzes (CD 20,4f.) und einzelne Mitglieder (1QSb 4,27 : Priester; 1QpHab 7,4f. = TEXT 52) bezogen, und beschreibt, da es ja um ein qualifiziertes Wissen geht, die Qumrangemeinde als den Ort, an dem entscheidendes Wissen von Gott geschenkt, von den Mönchen aufgenommen und gehütet und miteinander im "Weisheitsrat" (1QS 10,24) erwogen wird.

Die beiden Wortgruppen שכל und בין folgen mit ungefähr gleicher Häufigkeit. Zusammen mit ידע finden sie sich vor allem in 1QH, dessen Hymnen dem Beter vorzüglich Gelegenheit bieten, dem Gott seiner Einsicht und seines Verstehens seine eigene Teilnahme und den überfliessenden Besitz an Erkenntnis preisend zu schildern[6]. Die Hymnik als locus der Erkenntnis-Reflexion ist typisch für die geschenkte Weisheit des Apokalyptikers, welche erst als freudiger Besitz und unterscheidendes Privileg im betenden Lob bewusst wird.

Für die nuancierten Bedeutungen der einzelnen Ausdrücke muss auf die speziellen Arbeiten verwiesen werden[7], doch darf wohl die Differenzierung nicht zu weit getrieben werden. Vielfache Kombinationen der betreffenden Begriffe (vgl. 1QH 11,28 : שכל דעה להבין) zeigen, dass hier ähnlich wie in der biblischen Weisheit, durch Häufung synonymer Vokabeln jener Bereich abgesteckt werden soll, in welchem alles Wichtige an Wissen und Erkenntnis vor sich geht. Die Gruppe von Qumran stellt sich darin als "Weisheitsgemeinde" dar, als יחד כל אנשי סודי (1QH 14,18.21), die ihre geheimnisvolle Weisheit in der "Ratsversammlung" Gottes (vgl. Jer 23,18.22; Ijob 15,8 : TEXT 2) zu hören bekommen.

b) Die "Weisheitlichkeit" der Qumranmönche lässt sich auch an einigen Eigenheiten ihrer Gemeindestruktur und ihrer Lebensweise

6) Vgl. WAGNER, ידע in den Lobliedern, bes. 243f.250f.

7) Bes. NOETSCHER, Theol. Terminologie 44-47.52-63; WORRELL, Concepts of Wisdom 186-212.

illustrieren : Da gibt es den "Intensivkurs" für die Neueintretenden, das Amt des "Einsichtig-machers" (משכיל), also eine eigentliche ideologische Richterinstanz; es gibt den "Rat der Gemeinde" (vgl. 1QS 3,2; 5,7 u.ö.; vgl. 1QpHab 5,12; 12,4), in welchem wichtige Dinge diskutiert wurden; es wurde eine eigene Art des Midraschs über die Tora und die Propheten gepflegt, unter der Kontrolle eines speziellen Ueberwachers (מבקר) und mit einer strikten Arkandisziplin[8]. Auch die Selbstbezeichnung der Gemeinde als עצה und סוד sowie die Betonung des Lehrens und Lernens, des Schriftstudiums und der Schriftauslegung weisen auf das gleiche intensive Streben nach dem Erfassen der der Gemeinde geschenkten Wahrheit, und es ist bezeichnend, dass der Begründer und Inspirator der Gemeinde ein "Lehrer der Gerechtigkeit" genannt wird. - Mit der nötigen Vorsicht und als Echo-Zeugnis können hierzu auch die bewundernden Schilderungen der Essener als "Athleten der Tugend" und unermüdlich Lernende von PHILO und deren Vorstellung als jüdische "Philosophenschule" bei JOSEPHUS[9] beigezogen werden.

Die Mönchsgemeinde von Qumran war für die damalige Zeit eine demonstrative Verwirklichung - profiliert durch aszetische Loslösung und extreme kultische Reinheitspraktiken - einer apokalyptisch-weisheitlichen Gruppe, welche in der Bemühung um die "Einsicht des Lebens" und das "Wissen der Ewigkeit" verharrte (vgl. 1QS 2,3) und so "Zeuge(n) der Wahrheit" (1QS 8,6) sein wollte.

---

8) Vgl. CD 15,1f.; 1QS 4,6; auch JOSEPHUS, Bell 2,141, und die Kryptogramme 4Q 186 und 4Q 317 (s. bei Ziff. E). Vielleicht ist das Buch הגי (1QSa 1,6; CD 10,6; 13,2) dieser Geheimhaltung zum Opfer gefallen. S. auch NOETSCHER, Theol. Terminologie 77-79.

9) PHILO, Omn Prob Lib 72-91, bes. 88; JOSEPHUS, Ant 18,11.18-22; Bell 2,119-161, zit. 119. Zusammenstellung der Texte bei ADAM/BURCHARD, Antike Texte 1-5.26-34. 36f. Die völlig negative Wertung, welche (MAIER)/SCHUBERT, Die Qumran-Essener 69-72, über diese Zeugnisse abgibt, ist mit Recht von WORRELL, Concepts of Wisdom 123-129, korrigiert worden.

3.2 Das apokalyptische Geheimnis und dessen Vermittlung

a) Ziel qumranischer Weisheitsbemühung bilden die Geheimnisse Gottes. Der typisch apk Begriff רז kommt hier, zusammen mit dem oft synonym gebrauchten סוד, zu seiner vollen Entfaltung. "Das ganze Tun und Wirken Gottes ist ein solches, wunderbares Geheimnis, oder, was dasselbe wäre, ein geheimnisvolles Wunder, ob es für den Menschen Glück oder Unglück bringt. Zu den geheimnisvollen Wundern gehört die Barmherzigkeit Gottes, die die Sünde vergibt (Dam 3,18); ein Geheimnis Gottes sind die Prüfungen für die (doch treuen) Söhne des Bundes (1QM 17,9), die im Kampfe gegen die Söhne der Finsternis zu fallen beginnen (1QM 16,11). Es gibt Geheimnisse der göttlichen Gnade (1QH frgt 3,7) רזי חפצו und des göttlichen Wissens (1QH 12,12f.; 13,13) רז(י)שכלו oder der göttlichen Weisheit. Alle Pläne Gottes sind Geheimnisse : In geheimnisvoller Klugheit ברזי ערמתו hat Gott die Endzeit festgesetzt (1QpHab 7,14) und in geheimnisvoller Weisheit ein Ende bestimmt für die Zeit, da die Bosheit existieren kann ... (1QS 4,18)."[10] - Den Qumran-Weisen sind nun aber diese Geheimnisse eröffnet, enthüllt. Dem רז entspricht das göttliche גלה, das sich einerseits in der charismatischen Schriftauslegung, andererseits aber in der "Schau des Wissens" (1QH 4,18), also einer visionären Form der Einsichtsvermittlung konkretisiert. Zentralste "Offenbarer"-Rolle[11] spielt hierbei die überragende Gestalt des Lehrers der Gerechtigkeit, der mit seiner Kenntnis von כל רזי דברי עבדיו הנבאים (1QpHab 7,5 = TEXT 52) die "20 Jahre Blinden und nach dem Weg Tastenden" (CD 1,9f.) zur auserwählten

---

10) NOETSCHER, Theol. Terminologie 72; s. auch SAEBO, Art.: סוד, ThHWAT 2 (1976) 144-148; DE CAEVEL, La connaissance religieuse 442ff.; - רז kommt 54 mal vor, davon je 7 mal in 1QS und 1QM und 24 mal in 1QH; zusätzlich 3 mal in den Fragmenten von aramHen. סוד 44 mal, davon 10 mal in 1QS und 29 mal in 1QH; dazu jetzt FABRY, סוד, Der himmlische Thronrat als ekklesiologisches Modell, bes. 122-125 : "sôd bezeichnet die 'Gemeinde', verstanden als innerweltliche Realisation des himmlischen Thronrates, bestimmt zur Verherrlichung Gottes, zur Befreiung des Menschen aus seiner Sündenverfallenheit und zur Befähigung, Gottes Willen zu erkennen (Unterstreichung von mir) und zu befolgen" (125).

11) Die Priester hatten wohl häufig als Deuter und Lehrer (vgl. 1QSb 3,22-24; 4,27) zu walten, und auch der "Unterweiser" (s. bei TEXT 53) hatte revelatorische Aufgaben, aber dies geschah doch in der institutionalisierten Ableitung vom Lehrer der Gerechtigkeit. BRUCE, The Book of Daniel 228, vergleicht die beiden letzteren mit Daniels apokalyptischer Weisheit (s. o. TEXT 47).

"Einigung" zusammenbrachte[12]. In seiner Erleuchtung besteht die eigentliche Verbindung der Gemeinde mit den Geheimnissen Gottes (s. die TEXTE 51-55) und an der Anerkennung seiner prophetisch-weisheitlichen Funktion und Botschaft trennt sich denn auch die Menschheit in Nachfolger und Abtrünnige (vgl. 1QS 4,24), in Licht und Finsternis.

Der Lehrer der Gerechtigkeit ist die klassische Gestalt des apokalyptischen Weisen, der die göttlichen Geheimnisse - wohl meist über die Schriftinterpretation (vgl. 1QS 5,11[12a]) - autoritativ auslegt und mit diesen entscheidenden Einsichten eine Gruppe Auserwählter an der Weisheit und am Heil Gottes, welche beide vor den Menschen verborgen sind (s. TEXT 54), teilnehmen lässt, dadurch aber auch zum "Mann des Haders" für alle jene wird, die nicht im auserwählten Kreis stehen, und zum "Zelot" gegen die "Glattes suchenden" Schriftgelehrten (s. TEXT 51). Als Dolmetsch (מליץ) und Vermittler der ewigen Geheimnisse steht er am Angelpunkt qumranischer Weisheitsvermittlung und Heilsgabe. Er zeigt somit exemplarisch auf, wie apk Weisheit auf Charisma, prophetische Vision und eigenwillige Interpretation der Schrift aufbaut und einen exklusiven Kreis von ausgewählten Wissenden bildet. Die Verbindung dieser vier Elemente grenzt den Lehrer der Gerechtigkeit deutlich von den beiden anderen exemplarischen Gestalten des frühjüdischen Weisen, von Hillel im Lager der Tora-Weisheit und von Jesus als allen Menschen zugewandter Wanderprediger, ab.

b) Dieses prononcierte Bewusstsein der eigenen Weisheit aus privilegierter Einsicht zeigt sich in allen wesentlichen Schriften, welche das Leben und das Selbstverständnis der Gemeinde betreffen. Es hat seinen ideologischen Haftpunkt in der Gestalt Henochs, dessen apk Pentateuch allem Anschein nach im Qumran

---

12) Vgl. DELCOR, Les hymnes 62-71, bes. 63f. ("Le docteur, le médiateur, le nouveau Moise); JEREMIAS, Der Lehrer der Gerechtigkeit 141.150-166; WORRELL, Concepts of Wisdom 163-169.379-385.

12a) Vgl. BETZ, Offenbarung und Schriftforschung, bes. 23-35.82-88.

zusammengestellt wurde (s. o. TEXTE 21-24)[13]. Henoch ist die urzeitliche Darstellung dessen, was der Lehrer der Gerechtigkeit für die Jetzt-Zeit bedeutete. Die Schau des vorsintflutlichen Weisen auf den Kosmos und die Weltgeschichte als Ur-Offenbarung der apk Geheimnisse bot den Leuten von Qumran, sicher aber auch anderen Apokalyptikern vor und parallel zu ihnen, ein viel breiteres und zugleich geheimeres Weisheitsangebot als etwa die Patriarchen mit ihrer Lebenserfahrung (s. Kap. V) oder Mose mit seiner schriftlich fixierten Gottesweisung. Sowohl Mose wie die Patriarchen gehörten in den inneren Denkbereich der Qumranleute, die ja auch in der Gesamttradition frühjüdischen Glaubens lebten; Henoch aber symbolisiert das Plus an Erkenntnis, das der Apokalyptiker für sich und seine Gruppe beansprucht.

Andere Mittlergestalten kennt man in Qumran deshalb nicht (vgl. 1QH 6,13). Mir scheint, dass darin mitbegründet liegt, weshalb die 'Weisheit' als mythische Gestalt oder Hypostase in Qumran inexistent ist. In den Schöpfungsliedern von 1QH und 1QS (s. TEXTE 58-60) wird zwar die Weisheit des Schöpfergottes hoch gepriesen, doch fehlt nie der gewaltige Kontrast zum lehmgeformten, hinfälligen Menschen. Die Weisheit, mit welcher Gott "die Welt aufrichtete" (11QPs^{a}XXVI,13f. Creat = TEXT 57), ist nicht mehr die freundliche Gestalt von Spr 8,22-31 und Sir 24,6 (s.o. TEXTE 5.8), sondern jene machtvolle Qualität Gottes (s. bes. TEXT 60), vor welcher der Mensch zum armen Häufchen Staub, zum "Wurm der Toten" (1QH 6,34; 11,12) wird. Eine universale Präsenz der 'Weisheit' bei den Menschen wie in Sir 1,10; 24,6; Bar 3,38 (s.o. TEXTE 6-8) ist undenkbar. Die Jetzt-Zeit steht unter dem fundamentalen Mangel an Weisheit (s.o. TEXTE 32-34), in der Unheilssituation. Nur im heiligen סוד tut sich das geheimnisvolle Geschehen göttlicher Wissensvermittlung, welche in der Endzeit zur Vollendung kommt (vgl. 1Q27, Z.7 und TEXT 56).

---

13) S. o. Kap. 2, Anm. 14.

c) Umso erstaunlicher ist die starke Präsenz von Frau 'Weisheit' und Frau Torheit (TEXTE 61-63), welche in sonst für Qumran unbekannter Beredsamkeit geschildert werden. Wenn auch in diesen Texten eher "Frau Psyche" etwas zu selbständig mitgewirkt hat, - die personifizierte 'Weisheit', wie wir sie aus den biblischen Texten kennen (s. TEXTE bei Kap. I.1.3 A.d), bekommt in ihnen eine neue Lebendigkeit und wird damit zum mystischen Bild der vitalen Synusie des Apokalyptikers mit "seiner" 'Weisheit'. Die gleitenden Uebergänge in den Bildinhalten z.B. in 11QPs^{a}XVIII =Ps 154 (TEXT 61) zeigen, wie eng erotisch tönende Beschreibungen mit dem Preis auf Gottes Heilsgabe und auf das Gesetz verwandt sind. 4Q 185 (TEXT 64), ein Text der vielleicht besser in Kap. V (Test XIIPatr) erörtert würde, ist wohl das beste Beispiel für die gelungene Verbindung von Weisheits- und Gesetzesreflexion, welche in Qumran gefunden wurde[14]. Pessimistische Gedanken über den Menschen, die an Kohelet erinnern (I,7b-13a), mit der Geschichte Israels verwobene Paränesen (I.13b-II,8a) und zwei Seligpreisungen auf den Menschen, dem SIE (die 'Weisheit'; vgl. die Randvermerke auf Spr, Sir und Bar) gegeben wurde (8b), und der SIE (die Tora, vgl. die חלקות der Pharisäer in 14) vollbringt (13b), verbinden sich zu einer Abschiedsrede von grosser Eindringlichkeit. Dass die Paränesen von Test XIIPatr sich hier gut anschliessen könnten, zeigt deutlich, wie wenig in Qumran die Gestalt der 'Weisheit' als selbständige Grösse irgendwelcher Art verstanden wurde. Dass sie sich aber in der verführerischen Gestalt der Geliebten (TEXT 62) oder der fremden Frau (TEXT 63) dort finden liess, zeugt von ihrer suggestiven Kraft auch in dieser späten und harten Zeit.

---

14) In CD A/1 6,2-11 wird die bei PHILO (s. Kap. 1.3 D.d), Paulus, 1Kor 10,1-4, und bei den Rabbinen (TosSuk 3,11; ZUCKERMANDEL 196) immer wieder herangezogene Szene vom Felsen und vom Brunnen in der Wüste ebenfalls benutzt und allegorisierend ausgelegt. Es entsteht daraus ein Abriss der Geschichte der Tora-Weisheit von Aaron bis zum Lehrer der Gerechtigkeit. In 6,4 wird dabei eine explizite Identifikation vorgenommen: הבאר היא התורה. - DE CAEVEL, La connaissance religieuse 44f., sieht in der Tora das zweite grosse Objekt qumranischer Wissensbemühung.

3.3 Weisheitliche Formen und Inhalte

a) Fragmente weiterer Weisheitsschriften erzählender und belehrender Art (s. TEXTE unter D), die meist noch unveröffentlicht sind, weisen darauf hin, dass in Qumran auch eine Art "religiöser Unterhaltungsliteratur" existierte, in welcher die apokalyptische Vehemenz und der aszetische Ernst etwas zurücktraten. Natürlich kannte man auch die grossen Weisheitsbücher Ijob, Spr, Koh und Sir, auch Tob, EpJer und Bar, von denen allen Fragmente erhalten sind[15]. Die Bibliothek von Qumran ist weitläufiger angelegt gewesen, als man es aus theoretischen Erwägungen für eine apk Gruppe von Auserwählten der Endzeit annehmen könnte. Für genauere Aussagen muss jedoch zuerst die Veröffentlichung der vielfältigen Texte abgewartet werden.

b) In allen bis jetzt veröffentlichten oder angekündigten Texten fehlt ganz deutlich <u>ein</u> spezifisch weisheitliches Genus : Die Spruchkollektion. Für die Lebensweisheit der Sprüche und überhaupt für eine geschliffenere Formulierung der Lebensregulative in Sentenzen und Bildworten[16], welche aus sich selbst sprechen und kontextunabhängig sind, scheint Qumran keinen Platz zu haben, da sich seine Bewohner in einem durch "Regeln" eines "Manuale" geordneten Gemeinschaftslebens und stets im grossen Kontext der Endzeit bewegten. Diese "Ordensregeln" und der drängende Bezug aller Einzelhandlungen auf die grossen Entscheidungen der nahen Zukunft waren der Spruchweisheit nicht günstig. Dass der Gründer und die Leiter der grossen Siedlung von Qumran über viel Lebenserfahrung und Menschenkenntnis verfügen mussten, ist dadurch nicht in Frage gestellt, nur lässt sich dies durch keine weisheitlichen Spruchsammlung belegen.

---

15) Vgl. die Uebersichten bei BURCHARD, Bibliographie 321-329; STEGEMANN, Anhang 95-101; bes. FITZMYER, The Dead Sea Scrolls 152-170.

16) WORRELL, Concepts of Wisdom 260, findet in 1QH 2,9 "a terse sapiential sentence": "Klugheit (ist) für die Einfältigen (פתיים) und Festigkeit für alle mit voreiligem Herz." Die Isolierung aus dem Kontext, welche für einen Spruch unerlässlich ist, ist jedoch schwer zu machen, da der Satz von der 1. Pers. Sing. in 2,8 abhängig ist. In 1QH 1,35 werden zudem die meisten Ausdrücke in einer Reihe von Mahnworten wieder gebraucht: "Hört, ihr Weisen, und sinnt nach Erkenntnis, ihr Voreiligen, und werdet festen Sinnes; (all ihr Einfältigen ?) mehret die Klugheit !" Vgl. auch 4Q 185 I,14.

c) Paränetische Texte in der Form der Tugend- und Lasterparänesen sind selten (vgl. CD A/1 2,14-21 mit TRub 5,5-7, s.u. Kap.V. 2.2.1) und zudem immer in einen kontinuierlichen Lehr- oder Regeltext eingebunden, vgl. 1QS 5,25-6,1 (Zurechtweisung). An ihrer Stelle stehen indikativische Programmworte wie etwa zu Beginn von 1QS oder lange, kasuistisch formulierte Bestimmungen für die vielfachen Fragen der konkreten Lebensgestaltung (1QS und CD). Die grosse entscheidende Weisheit bestand nach der Meinung der Qumranleute darin, diese ihre Lebensform als Gesamtes zu wählen; einmal dazu gehörend wurde die erprobte Regel zum bestimmenden Faktor für die Verhaltensweisen. Eine strenge Strafdisziplin ersetzte dabei jenen von den Weisen Israels immer betonten Zusammenhang von Schuld und sicherer Strafe, welcher jedoch für eine straff organisierte Gruppe zu langatmig war.

d) Was schon in Kap. 2 über die apk Wissenschaft gesagt wurde, gilt in etwa auch von Qumran. Der apk Zeitplan, der möglichst genau erkannt werden musste, und die dringliche Kalenderfrage, welche fast zum Selbstbewusstsein und damit zur zentralen Polemik der Qumranleute gehörte, zwang diese förmlich, sich mit "den Zeitanfängen, den Grundlagen der Zeit und der Wendung der Festzeiten in ihrer Ordnung" (1QH 12,8) zu beschäftigen. So liessen sich tatsächlich viele Stücke astronomischen Inhalts finden, welche zwar ohne wissenschaftliches Niveau sind[17], aber doch eine intensive Beschäftigung mit diesem antiken Wissenschaftszweig verraten. Dass darin auch ein von der Kalenderfrage recht unabhängiges Interesse an esoterischen Wissensinhalten zum Ausdruck kommt, zeigen verschlüsselte Kalendertexte, horoskopartige Abhandlungen, Donnerinterpretationen, Beschwörungsformeln, mantische Praktiken u.Ae., siehe die Texte und Materialien u. Ziff.E. Die apk Geheimnistheorie, welche im Zentrum qumranischen Denkens steht, hat hierin ihren "wissenschaftlichen" Ableger bekommen.[17a]

---

17) Vgl. NEUGEBAUER, Notes on Ethiopic Astronomy 58; MILIK, The Books of Enoch 277.

17a) HENGEL, Qumran und der Hellenismus 367-371, sieht in der Uebernahme horoskopischer und astrologischer Elemente (bes. von 4Q 186 <AstrCryptDoc>) aus der Stoa den deutlichsten Einfluss des Hellenismus auf die Leute von Qumran.

3.4 Texte und Materialien zur Weisheit in Qumran

Die folgenden Texte sind alle in Qumran gefunden worden. Das will nicht heissen, dass sie auch zu den in Qumran geschaffenen Texten gehören. Eine genauere Analyse müsste zwischen voressenischen (vgl. jetzt MILIK, Ecrits préésséniens), vorqumranischen (vgl. z. B. LICHTENBERGER's Kriterien, Eine weisheitliche Mahnrede 101) und qumranischen Texten unterscheiden. Dies ist hier, wo es um einen Ueberblick über die in Qumran vorkommenden, und also dort gelesenen und bekannten Weisheitstexte und den damit verbundenen Vorstellungen der 'Weisheit' geht, nicht unbedingt nötig, obwohl eine detailliertere "Geschichte der weisheitlichen Literatur in Qumran" ohne diese Unterscheidungen nicht auskommen könnte. Für ein solches Unternehmen muss aber die jetzt wieder anlaufende Publikation der weiteren Texte aus 4Q abgewartet werden.

A. Der "Lehrer der Gerechtigkeit" als wahrer Vermittler "der wunderbaren Geheimnisse" (1QH 2,13) für die "Erwählten Gottes" (1QS 11,7)

TEXT 51 1QH 2,13-15[18]

(13) Du setztest mich zum Zeichen (נס) den Erwählten der Gerechtigkeit und zum Dolmetsch der Erkenntnis (מליץ דעת) in wunderbaren Geheimnissen (ברזי פלא),
um zu prüfen (14) die <Männer> der Wahrheit
und zu erproben die Freunde der Zucht.
Ein Mann des Haders bin ich allen Dolmetschern des Irrtums,
<aber ein Mann (15) des Frie>dens allen Sehern des Rechten.
Ein Geist des Eifers bin ich gegen alle, die Glattes (חלקות) suchen.

TEXT 52 1QpHab 7,3-5

(3) Und wenn es heisst : 'Damit eilen kann, der darin liest' (Hab 2,1f.), (4) so geht seine Deutung auf den Lehrer der Gerechtigkeit, den Gott (5) alle Geheimnisse der Worte seiner Knechte, der Propheten, wissen liess.

18) Die Uebersetzungen sind in Anlehnung bes. an LOHSE, Die Texte aus Qumran, und MAIER/(SCHUBERT), Die Qumran-Essener 143-312, gemacht worden.

TEXT 53 1QH 12,11b-13

(11b) Als Einsichtiger (משכיל) habe ich dich erkannt, mein Gott, durch den Geist, (12) den du in mich gegeben hast,
und Zuverlässiges habe ich gehört betreffs deinen wunderbaren Rat (לסוד פלאכה) durch deinen heiligen Geist.

(13) Du hast mir Erkenntnis in das Geheimnis deiner Einsicht eröffnet und die Quelle deiner Stärke [..

Vgl. 1QH 2,8ff.13.17; 4,27ff.; 7,26; 10,4.6f.; 11,4 u.ö.

Vgl. auch die an der Einsicht des Lehrers der Gerechtigkeit partizipierende Begabung des "Unterweisers" (המשכיל) in 1QS 9,12-21a, dessen Kontroll- und Leitungsfunktionen zum Ziel hatten, die Gemeindeglieder "mit Erkenntnis zu leiten und sie so Einsicht zu lehren in die Geheimnisse des Wunders und der Wahrheit..., dass sie vollkommen wandeln, jeder mit seinem Nächsten in allem, was ihnen offenbart ist" (18b-20a).

TEXT 54 1QS 11,5-7

Im ersten, an die eigentliche "Regel" angefügten Loblied 10,9-11,9 findet sich eine kleine Erkenntnislehre für den Auserwählten. Selbst wenn das hymnische "Ich" einmal auf den Lehrer der Gerechtigkeit bezogen war, so zeigt der Wechsel zum Plural in Vers 7, dass sich die ganze Gemeinde in diesen geheimnisvollen Erkenntnisprozesse miteingelassen verstand:

(5) Aus dem Quell seiner Gerechtigkeit - mein Recht !
Licht in meinem Herzen - aus seiner Geheimnisse Wunder !

Auf ewig Seiendes (6) schaute mein Auge :
Einsicht,
die verborgen ist vor Menschen,
Erkenntnis und kluge Gedanken,
(verborgen) vor den Menschenkindern,
eine Quelle der Gerechtigkeit und ein Hort der (7) Kraft ...,
(verborgen) vor dem Kreis des Fleisches.

Welche Gott erwählt hat,
denen gab er sie (Plur.) zu ewigem Besitz ...

Vgl. QMt 11,27 Par Lk 10,22.

TEXT 55 1QS 2,2-4

Dieser Segensspruch der Priester über die Neueintretenden hebt in präziser Form die Hauptwerte qumranischer Existenz hervor. Programmatisch wird dabei jedem einzelnen "ewiges Wissen" segnend zugesprochen :

> (2b) "ER segne dich mit allem (3) Guten
> und bewahre dich vor allem Bösen !
> ER erleuchte dein Herz mit dem Verstand (שכל) des Lebens,
> und begnade dich mit ewigem Wissen (דעת עולמים) !
> (4a) Und ER erhebe sein gnädiges Antlitz auf dich zu ewigem Frieden !"

TEXT 56 1QS 4,21b-22

Innerhalb des grossen, selbständigen Lehrstücks "über die Herkunft aller Menschen nach allen Arten ihrer Geister" (3,13 - 4,26), der sogenannten Lehre von den beiden Geistern, steht die Verheissung der vollendeten Weisheit als Heilsbesitz für die Auserwählten nach dem "Zeitpunkt des bestimmten Gerichts" (4,20) :

> 21b Er wird den Geist der Wahrheit über ihn sprengen
> wie Reinigungswasser (zur Reinigung) von allen
> Greueln des Truges und vom Sich-Wälzen (22) im
> Geist der Unreinheit,
> um Einsicht zu schenken (להבין) den Rechtschaffenen
> im Wissen des Höchsten (בדעת עליון),
> und Weisheit der Himmelssöhne (חכמת בני שמים)
> denen zu lehren (להשכיל), die vollkommene Wege gehen.
> Denn sie hat Gott erwählt zum ewigen Bund.

Vgl. auch 4QMess ar Z. 4-10 : das messianische Wissen des zukünftigen "Fürsten der Gemeinschaft".

B. 'Weisheit' und Schöpfung in hymnischen Texten

TEXT 57 11QPs^{a}XXVI,9-15 Creat (DJD IV,47)

Ein Hymnus auf den Schöpfergott, der "mit der Erkenntnis seines Herzens" Licht und Finsternis schied (11f.) und "mit Weisheit und Einsicht" (חכמה, תבונה) die Welt aufrichtete und die Himmel ausspannte.

TEXT 58 1QH 1

Ein Hymnus auf den Schöpfergott, der Himmel (9-13), Erde (13-20) und den sündigen Menschen (21-34) in Weisheit (בחכמה; vgl. 7 und 19) für immer vorherbestimmte. In 27b-31 ist ein "Lied von der Erschaffung der Sprache"[19] eingeflochten. Anschliessend folgen Aufrufe an die "Weisen und Gerechten" (35f.).

Vgl. zu beiden : 1QH 13; CD A/1 2,3f.9f.

TEXT 59 1QH 10,2-7.8-10.11f.

Ein Hymnus auf Gottes uneinsehbare Weisheit und deren Mitteilung an den Menschen aus Erde, Staub und Asche (3f.). Eingeschoben ist ein hymnisches Lied auf den Schöpfergott, den שר אלים (8-10).

Aehnliche Texte, in denen die nur durch gnadenhafte Mitteilung Gottes überbrückbare Kluft zwischen Gott und Mensch besungen und befragt wird, sind : 1QH 11,3-14 (Preisung); 1QH 11,27f. (Segensspruch); 1QH 12,24b-35 (Fragereihe); 1QH 13,7-19 (Hymnus); 1QS 11,15-22 (Preis- und Fragelied) u.v.a.

TEXT 60 1QH 9,15b-17

In stilistisch kunstvoller Steigerung stellt diese Strophe Gottes Stärke und Weisheit als über alles Mehr oder Weniger menschlicher Einsicht und Kraft erhaben vor :

(Zwar) ist ein Mensch gerechter als der andere
und ein Mann klüger <... >.
Ein Fleisch würdiger als ein (anderes) Gebilde <von Ton>
und ein Geist stärker als der andere;
Doch wie deine Machttaten gibt es nichts an Kraft
und für deine Ehre gibt es nichts <...
Für deine Weisheit gibt es kein Mass,
und für deine Wa<hrheit ...

19) Titel des Aufsatzes von BERGMEIER/PABST.

C. Personifizierte 'Weisheit' und 'Torheit'

TEXT 61 11QPs^{a}XVIII = Ps 154 // syrPs II (DJD IV,64-70)

Ein Weisheitspsalm. "Die Weisheit erscheint in den Versen 5-7 als Heilsgabe, als Charisma des Verkündigens, Erzählens und Lehrens. Als Besitzerin eines Hauses mit Toren und Portalen (8), Sprecherin (12a. 15a) und Sängerin (12b) tritt sie zugleich als Person auf ... In Vers 20 wird sie mit der Schekina und in 14a mit dem Gesetz identifiziert."[20]

TEXT 62 11QPs^{a}XXI,11-XXII,1 Sir // Sir 51,13-19 (DJD IV,79-85)

Alphabetischer Psalm in stark erotischer Sprache (vgl. Sir !) über den verliebten Weisheitssucher und die geliebte 'Weisheit', welche sich finden und lieben.

TEXT 63 4Q 184 ("Wiles of the Wicked Woman") (DJD V,82-85)[21]

Ein vieldiskutiertes Lehrstück über die Verführungskünste und Schlechtigkeit der "Dirne" (ALLEGRO) oder der Frau überhaupt (DUPONT-SOMMER), das sexuell ausschmückend das Motiv von der fremden Frau (LICHT) als Verführerin (Spr 7,6-27) oder von Frau Torheit (Spr 9,13-18) variiert und vielleicht auf eine rivalisierende Gruppe (CARMIGNAC) oder eine feindliche Person (BURGMANN) anspielt[22].

---

20) CHRIST, Jesus Sophia 41. Vollständige Bibliographie (auch zu TEXT 62) bei MAGNE, Recherches 503-507; SANDERS, The Dead Sea Psalms Scroll 1967, 151-153.

21) Zum Text der schlechten Edition von ALLEGRO in DJD V ist unbedingt die kritische Ueberarbeitung von STRUGNELL, Notes en marge 263-268, beizuziehen; vgl. FITZMYER, The Dead Sea Scrolls 26.

22) ALLEGRO, The Wiles of the Wicked Woman 53-55; DUPONT-SOMMER, Explication de textes hebreux et araméens 353f.; CARMIGNAC, Poème allégorique 361-374; BURGMANN, The Wicked Woman 323-359. Siehe auch GAZOV-GINZBERG, Double Meaning 279-285; HOENIG, Another satirical Qumran Fragment 256-259, und LICHT, רעתה של האשה הזרה 289-296.XXVIIIf. - Weitere bibliographische Angaben bei FITZMYER, A Bibliographical Aid 70.

TEXT 64 4Q 185 (DJD V, 85-87)

4Q 185 "est sapientiel dans sa langue et dans ses thèmes, et ... il appartient au genre 'instruction' ou peut-être même 'testament', d'un sage (ou d'un personnage historique) adressé à 'mes fils' ou 'mon Peuple'" (STRUGNELL, Notes en marge 269).
Die ungenügende Edition und Uebersetzung von ALLEGRO in DJD V verhinderte auch hier ein adäquates Verständnis des Textes. STRUGNELL, Ebd. 269-273, hat beide wesentlich verbessert. Die folgende eigene Uebersetzung, bei der mir E. PUECH an der Ecole Biblique in Jerusalem mit seinem guten Rat beigestanden ist, versucht, noch einen Schritt weiter zu einem kohärenten Verständnis zu gehen. Auf den Text selbst konnte oben nur kurz eingegangen werden, obwohl eine weitergehende Untersuchung lohnend wäre[22a].

Die Strukturierung in thematische Strophen und die Verwendung von MAJUSKELN für die Verweise auf Gott (ER, SEIN usw.) und die nie erhaltene feminine Grösse Weisheit/Gesetz (SIE, IHR usw.) geben einige Hinweise für das Verständnis. Die Textgestalt ist möglichst getreu wiedergegeben. Unterstreichungen bedeuten dabei unsichere Interpretation einer vorhandenen oder unsichere Rekonstruktion einer ausgefallenen Konsonantengruppe.

1. Die Nichtigkeit des Menschen

(I,7b)[23] und keine Kraft, um vor IHR zu stehen,
und keine Hoffnung (8) für den Unwillen <.....>[24].
Und wer erträgt es, vor SEINEN Engeln zu stehen,
da <sie> mit Feuer- (9)flammen richten, <de>nn
SEINE Geister (sind sie).

22a) Die Studie von LICHTENBERGER, Eine weisheitliche Mahnrede in den Qumranfunden (4Q 185), wurde mir erst nach Abschluss der Arbeit zugänglich. Trotz weiterer zahlreicher Verbesserungen des Textes im Einzelnen (bes. die Weiterführung von Kol. III, s. u. Anm. 33) bleibt die Gesamtwertung von 4Q 185 als Mahnrede mit der zentralen Referenzgrösse der Weisheit und/oder des Gesetzes bestehen. Der Text stammt aus vorqumranischer Zeit (vgl. 161f.), wurde aber in Qumran kopiert (späthasmonäische Schrift).

23) Verse 1-3 sind nicht erhalten; 4-7a sind sehr fragmentarisch: (4) ....] rein und heilig [..... (5) ....] sein ... und gemäss seinem Zorn [..... (6) .....] und bis zu zehn Mal [...(7a)...

24) ALLEGRO liest]..ל (8) ואין מקוה ("and no hope to"). STRUGNELL liest "mit Sicherheit"]לזעם(8) (= zum Unwillen, um zu erzürnen) und rekurriert deshalb für מקוה auf die syrisch-aramäische Wurzel קוה = ertragen. Er übersetzt: "and none to support the indignation of her wrath [......]". Wegen des Parallelismus "keine Kraft" - "keine Hoffnung" und dem gleichen Ausdruck in Z. 12

Aber ihr, Menschenkinder, w<ehe euch> ! denn siehe :
(10) wie Gras sprosst er hervor aus seinem Boden,
und seine Rechtschaffenheit blüht auf wie eine Blume -
da setzt sein Atem aus[25], (11) und schon verdorrt sein
Blattwerk (?),
und der Wind trägt seine Blume weg ins Nichts,
zum Ver<schwinden - und er ver>geht.
(12) Und er wird nicht mehr gefunden, denn (er ist)
Hauch.
Man wird ihn suchen, aber wird ihn nicht finden,
und es gibt keine Hoffnung.
(13) Und er, wie ein Schatten sind seine Tage auf der
Er<de>.

2. Zwei Paränesen zu Weisheit (a) und Gottesfurcht (b)

a) Und jetzt, hört doch zu, mein Volk,
und gebt acht (14) auf mich, Einfältige,
und werdet weise aus <der Kr>aft Gottes[26],
und erinnert euch der Wundertaten, die ER getan hat
(15) in Aegypten,
und SEINER Grosstaten im <Lande Cham>s[27],
und lasst erzittern euer Herz vor SEINEM Schrecken !
(II,1) und handelt (nach) <SEINEM> Wohl<gefallen.....>
.....e>ure Seelen nach SEINEN guten Gnadenerweisen,
und erforscht für euch einen Weg (2) zum Leben,
eine Strasse <..........>,
als Rest für eure Kinder nach euch.
Warum gebt ihr (3) eure <Seele> an Nichtigkeit,
<...... G>ericht ?

b) Hört auf mich, meine Kinder,
und widersteht nicht den Worten Jahwes,
(4) und geht nicht <.....
..........J>akob[28],
und auf dem Weg, den ER bestimmt hat für Isaak.
Ist nicht besser ein (5) Tag <...>..
als zeh<n ....
........> IHN zu fürchten,
und nicht von Schrecken und Falle des Vogelfängers
befallen (?) zu werden ....

---

wird hier מקוה = Hoffnung übersetzt. Der Beginn der Z. 8 wäre dann zu übersetzen: "dem (oder: ihrem/seinem) Unwillen [zu entgehen]", doch erwartet man ein Verb. זעם, Pi. = erzürnen, ist sonst nicht belegt und ergibt auch keinen richtigen Sinn. Die Uebersetzung bleibt unbefriedigend.

25) נשבן kann auch als Nif. fem. von שבת = aufhören gelesen werden.

26) Vgl. STRUGNELL 270.273: "and draw wisdom from the mighty wisdom of god".

27) Sinngemäss ergänzt nach Ps 105,27; 106,22.

28) Wie STRUGNELL 273 sinngemäss etwa zu ergänzen: "[in Schlechtem, sondern auf dem Weg, den er gelegt hat für J]akob".

3. Zwei Makarismen : Die 'Weisheit'/das Gesetz als Gabe (a) und Aufgabe (b)

a) (8b) Selig der Mensch, dem SIE gegeben wurde ! | Sir 1,10
(9) deshalb ...<.....> ... | Bar 3,37
und lass nicht die Bösen sich rühmen, | Spr 3,13
die sagen : SIE wurde mir nicht gegeben,
(10) und nicht <......
........> Israel[29],
und mit gu<tem Mas>se misst ER SIE zu,
und SEIN ganzes Volk wird ER erlösen.
(11) aber ER wird töten ... <.........[30]
....> ... <.......>
..sagt der......: So haben wir SIE gefunden[31]. | Sir 51,27b (Hebr B)

<Su>che SIE (12) und finde SIE, | Sir 6,27
und ha<lte dich fes>t an IHR und ererbe SIE, | Spr 3,16.18;
denn mit IHR ist <die Länge der T>age, | 4,22; 8,17b.
und Fett der Knochen, und Freude fürs Herz..<..> | 35.
(13) und SEINE Wohltaten (sind) IHRE Jugend,
und Heilshandlungen für <......> .

b) Selig der Mensch, der SIE vollbringt !
und nicht handelt gegen <SIE.....>[32]
<und mit (dem Geist)> (14) des Truges SIE nicht sucht,
und sich mit Schmeichelei (חלקות) an IHR festhält.
So wie SIE seinen Vätern gegeben wird,
so wird er SIE ererben <und ..> ..
(15) mit aller Kraft SEINER Stärke,
und mit all SEINER <Mac>ht ohne Mass.
Und ER wird SIE zum Erbe geben seinen Sprösslingen.

4. Erfahrungsrückblick

Ich habe erkannt, mich zu müh<en für das Gu>te (III,1)
für SIE,
denn ...[33]

---

29) Ebd.: "[wurde SIE mir zugemessen. - Denn ER gibt sie] Israel".

30) STRUGNELL 271 ergänzt: והרג שנאי[ח]כמ[תו ("avec aleph, yod, kaf et mem douteux"). Diese Konjektur ist leider unmöglich weil sicher zu lang.

31) Die Rekonstruktion der zweiten Vershälfte durch STRUGNELL 271 hat kaum Anhaltspunkte am sichtbaren Text: "He destroys [..... Nor] let the self-glorious say: thus have we found Her."

32) Die Buchstabenspuren können ebenso gut mit פעל wie mit יאל (ALLEGRO) oder דגל (STRUGNELL: "play tricks") gedeutet werden.

33) Die Reste von Kol. III ergeben nach DJD V,87 keinen ersichtlichen Zusammenhang mehr. LICHTENBERGER, Eine weisheitliche Mahnrede 160f., rekonstruiert III,11-13 :

Hat G<ot>t nicht die Herzen gemacht,
und er wei<ss ihre Gedanken> ?
<Gott sieht> in alle Kammern des Innersten
und prüft seine Nieren.

<G>o<tt hat> die Zunge <gemacht>
und er kennt ihr Wort.
Gott hat die Hände gemacht
<und er kennt ihre Taten>.

D. Andere Weisheitsschriften belehrender Art

TEXT 65 4QOrNab ar (JONGELING/LABUSCHAGNE/VAN DER WOUDE 126-131)

Fragmentarische Bezeugung einer alten Weisheitserzählung (wohl schon aus persischer Zeit), die in starkem Parallelismus und wohl als Vorbild zur Episode Dan 3,31-5,34 (Der Wahnsinn Nabuchodonosors) den Themenkreis Ueberheblichkeit-Leiden als Strafe-Busse und Besserung behandelt und propagandistisch auswertet[34].

Eine vielleicht ähnliche Lehrerzählung mag auch hinter 4Q "Devin à la cour perse" stecken, doch sind die vorläufigen Angaben von STARCKY nicht weiter ergiebig (vgl. RB 63 (1956) 66).

Neben der Gestalt Daniels (vgl. die Dan.-Frgte[35]) war in Qumran auch Achikar bekannt, wenn auch nur über Tob (4QTob aram$^{a.d}$; s.u. Kap. V.6).

Als Weisheitsschriften können noch folgende, meist unveröffentlichte Texte genannt werden :

1Q 26
5 Frgte einer testamentähnlichen Schrift in dtn und weisheitlichem Stil, ohne dass sich jedoch ein Zusammenhang ergäbe (DJD I, 101f.).

pap4Q "H" (= 4Q 487 ?)
54 Frgte eines "document de caractère sapientiel" (BAILLET, RB 71 (1964) 365).

---

34) MEYER, Das Gebet des Nabonid 51f.; doch vergleiche jetzt VAN DER WOUDE, Bemerkungen zum Gebet des Nabonides 121-129, bes. 127 : "Formkritisch ist der Text weder eine Weisheitserzählung noch ein biographischer Bericht, sondern ein in eine Proklamation eingekleidetes Gebet." - Vollständige Bibliographie bei FITZMYER/HARRINGTON, A Manual of Palestine Aramaic Texts 191ff.

35) 1QDan$^{a.b}$ (DJD I, 150-152); 6QDan (DJD III,114f.); 4QFlor 1-3, Kol. II (DJD V, 54); auch 4QPseuDan ar^{a-c}, bei MILIK, "Prière de Nabonide" bes. 411-415 und 4QPseuDan A^{a} (= 4QPseuDan^{d} = 4Q 246), nach FITZMYER, The Contribution 391-394; FITZMYER/HARRINGTON, A Manual of Palestine Aramaic Texts 194 (beide referieren einen Vortrag von MILIK in Harvard 1972). - Das Buch Jona, dieses Plädoyer für die Toleranz (der Rechtgläubigen gegen das Erbarmen Gottes auch für die Ungläubigen) findet sich paradoxerweise nur in den Höhlen der Widerstandskämpfer : Mur 88,X.XI (DJD II, 190f.); 8Ḥev XII gr Kol. I.II (BARTHELEMY, Les devanciers d'Aquila 170f.), und 8Ḥev XII gr Frgt 4 (LIFSHITZ, The Greek Documents 203).

pap4Q "B" (= 4Q 485 ?) [35a)]
15 Frgte "de caractère moral et prophétique", die an Dtn erinnern (BAILLET, RB 71 (1964) 365).

4Q (Weisheitsschrift)
"doit appartenir à un écrit sapientiel, non encore identifié. L'écriture se présente en très bon état de conservation et le texte est de lecture facile. Il semble dater des environs de 30-60 ap.J.-C."[36]

Nach STRUGNELL, RB 63 (1956) 64, soll in 4Q eine Handschrift (und vielleicht vier weitere) einer "composition sapientielle" vorliegen.
STARCKY, RB 63 (1956) 66, nennt zudem eine "composition parénétique" mit Schöpfungs- und Sintfluttexten.

In diese Textgruppe gehört auch der Prosa-Einschub über David :

TEXT 66 11QPs^{a}XXVII,2-11 DavComp (DJD IV,92f.)

Ein Lobpreis auf David, der "weise war und ein Licht wie das Licht der Sonne, gelehrt (ספר) und einsichtig (נבון)", beschenkt mit dem "Geist der Einsicht und des Lichtes" (Z.4), und 4050 Psalmen und Gesänge in Prophetie (נבואה) verfasst hatte.

Zur Testamentenliteratur, die in Qumran anscheinend gut vertreten war, s.u. bei Kap. V.1.2; auch schon TEXT 64.

35a) Vgl. die neuesten Angaben ohne klare Identifikationsmöglichkeit bei BAILLET, Le volume VII des "DJD" 78.

36) So beschrieben von SPIJKERMAN, Chronique du Musée 325. Das Fragment ist - nach der mündlichen Uebersetzung von Père J.-D. Barthélemy - eher eine apokalyptische Heilsprophezeiung vom Ende der Tage.

E. Astronomisch-astrologische Fragmente. Magisch-Mantisches

4QHenastr[a-d] Par äthHen 72-82 (MILIK, Enoch 273-297)
Fragmente einer umfangreichen Rolle, die "einen detailliert ausgearbeiteten, monotonen Kalender" bot, "auf welchem die Mondphasen (354 Tage), Tag für Tag, mit den Bewegungen der Sonne innerhalb eines Jahres von 364 Tagen synchronisiert werden" (HENGEL, Judentum und Hellenismus 436).

4Q 180 und 181 (DJD V, 77-80)[37]
Ein Pescher auf eine 70-Wochen-Apokalypse (4QChronology ?), auf welche auch äthHen 10,11f. (vgl. 4QHen[b] 1.IV,8-11) hinweist.

4Q 247 (vorl. publ. MILIK, Enoch 256)
Eine Art Kommentar zur 10-Wochen-Apokalypse in äthHen 93,1-10 + 91,11-17 Par 4QHen[g] 1.III,18-25 + 1.IV,1-26.

4Q 260B (z.T. publ. MILIK, Enoch 61-65)
Ein Zyklus von 7 Jubiläen mit den Zeichen für die Priesterschaften, welche den Tempeldienst zu verrichten hatten.

Aehnliche Fragmente sind 4Q 293.319-337 (alle unveröffentlicht; vgl. MILIK, Enoch 61, Anm.1) und 6Q 17 (DJD III, 132f.).

4Q 317 (4QAstrCrypt hebr) (z.T. publ. MILIK, Enoch 68f.)
76 Fragmente eines lunisolaren Kalenders, ähnlich wie in äthHen 72-74.

4Q 384-390 (unpubl.; vgl. MILIK, Enoch 254f.)
Eine 10-Jubiläen-Apokalypse unter dem Pseudonym Ezechiels; vgl. 11QMelch, Z. 7 (VAN DER WOUDE, Melchisedek 358f.).

4Q 186 (4QAstrCrypt Doc) (DJD V, 88-91)[38]
Physiognomische Horoskope auf grund der Konstellationen des Tierkreises, ähnlich wie in 4QMess ar, Z. 1-3 (STARCKY, Un texte messianique 52ff.64). Nach MILIK, Enoch 56, der noch drei weitere Paralleltexte zu 4QMess ar signalisiert, handelt es sich um Fragmente

---

37) Siehe wiederum die Korrekturen bei STRUGNELL, Notes en marge 252.255; auch MILIK, The Books of Enoch 248-252.

38) Vgl. STRUGNELL, Notes en marge 274ff.

aus einem Noachbuch, "in which the birth of the Patriarch (with an astrological section giving a series of horoscopes), and probably his hole life, was narrated in great detail".

Vgl. gr+äthHen 106f. Par 4QHen^{c} 5.I,26-30 + 5.II; 1QGenAp 1-4; 1Q 19.

4Q Brontologion (unpubl.; vgl. MILIK, Dix ans 38) "Voraussagen auf Grund einer astrologischen Deutung des Donners" (HENGEL, Judentum und Hellenismus 436).

4Q Zodiak ar (unpubl.; vgl. MILIK, Enoch 187) "contains the traditional list of the names of the Signs of the Zodiac, divided according to the months ... and to their distribution within each month" (Ebd.).

Zu den beiden henochischen Büchern "Buch der Wächter" (äthHen 1-36 Par 4QHen^{a-e}) und "Buch der Giganten" (1Q 23; 4QHenGig$^{a.b.c}$; 6Q 8 u.a.), welche beide in vorqumranische Zeit zurückreichen, s.o. TEXTE 23.24, und Kap. 2.2, Anm. 14.

Vgl. auch die Andeutungen in 11QPs^{a}XXVII,10 DavComp (Beschwörungspsalmen[39]); 4QOrNab, Z. 4 (jüdischer Thaumaturg) und 1QGenAp 20,16b-30 (Abraham als Arzt und Zauberer). Dazu JOSEPHUS, Bell 2,159 :

> Unter ihnen finden sich auch solche, die sich anheischig machen, das Zukünftige vorauszuwissen ..., und es geschieht selten, dass sie in ihren Vorhersagen fehlgehen (Uebers. v. MICHEL/BAUERNFEIND 213).

Vgl. dazu die Exempel des Judas (um 104 v.) : Bell 1,78ff.; Ant 13,311-313; des Manaemos (um 20 v.) : Ant 15,371-379, und des Simon (um 6 n.) : Bell 2,111-113; Ant 17,345-348.

---

39) BAILLET, Le volume VII des "DJD" 84, signalisiert zwei Gesänge des משכיל (4Q 510-511), welche Gotteslob und Exorzismen gegen böse Geister bringen und vielleicht zu den in 11QPs^{a}DavComp genannten Beschwörungspsalmen gehören (vgl. Ebd. 84, Anm. 34).

Zusammenfassender Ueberblick

1. In der frühjüdischen Literatur zeigen sich in der Tora-Weisheit und in der apokalyptischen Weisheit inner- und ausserhalb von Qumran zwei neue Formen von Weisheit, die sich wirkungsvoll an die Stelle der "alten" Weisheit zu setzen versuchen. Sie bedeuten insofern einen Fortschritt in der Geschichte der Weisheit, als es beiden gelang, neue Quellen zu erschliessen, aus welchen Einsichten in "Zeit und Geschichte" geschöpft werden konnten.

   Dadurch wurde allerdings der Rahmen traditioneller Weisheit gesprengt : Erfahrung, menschliches Wissen und Tradition reichten nicht mehr aus. Die höhere Weisheit, welche die drängende Lage des Judentums in nachexilisch-hellenistischer Zeit verlangte, bedingte eine intensivere, göttliche Gabe als nur jene der menschlichen Weisheit. So konnte die תורה Gottes im Gesetzbuch des Mose für die Tora-Gelehrten und darüber hinaus der רז Gottes in der Enthüllung seiner Visionäre für die Apokalyptiker zum Inbegriff des Wissens und der Weisheit werden.

   Als profilierte Gruppen entsprechen ihnen einerseits die sich seit der Rückkehr aus dem babylonischen Exil anbahnende schriftgelehrte Bewegung mit ihrem um die Tora angelegten Bildungsprogramm, andererseits die durch den hellenistischen Kulturschock erweckte apokalyptische Bewegung mit ihrem neuen Offenbarungsanspruch und der Tendenz, ihre geheimen Einsichten in die Geschichtsläufe mit den realpolitischen Eigengesetzlichkeiten in Konflikt zu bringen. Hier steht zu Beginn exemplarisch der historische Jesus ben Sira in seinem Lehrhaus, mit seinem traditionellen Angebot an παιδεία und seiner persönlichen Errungenschaft, der Verbindung von Tora und Weisheit, dort die halbmythischen Gestalten Henoch und Daniel mit ihren Einsichten in die tiefen und dunklen רזים und ihren apokalyptischen Gemälden. Hier bildete sich der Typus des Rabbi-Weisen dort der Typus des Visionär-

Weisen heraus, welchen als charakteristische Persönlichkeiten in einem gut fassbaren historischen Kontext Palästinas während der Blütezeit der beiden Bewegungen hier Hillel, dieser Weise unter den Schriftgelehrten, entspricht, dort der Lehrer der Gerechtigkeit, dieser "Dolmetsch der Erkenntnis" (1QH 2,13) für die apokalyptische Qumrangemeinde. Ihre Lebensart, ihre Lehre und ihr Schicksal (und oft auch ihre Schüler und Nachfolger) sind exemplarisch für Lehre und Schicksal der beiden Geistesrichtungen : Aus der ersten entwickelte sich die alle politische Wirren überlebende Schriftgelehrsamkeit mit ihrer weitläufigen haggadischen und halachischen Literatur; die anderen jedoch, die apokalyptischen Gruppen, die von der nefasten Realpolitik zutiefst getroffen und in ihren Erkenntnisgrundlagen erschüttert wurden, liessen sich endgültig in jene transmundane Weisheit ein, um welche sich - die Apokalyptik ausweitend und umwandelnd - die Gnosis mit ihren zahlreichen Traktaten bemühte.

2. Die Ausweitung des Weisheitsbegriffes war von der geschichtlichen Situation gefordert, wollte die Weisheit nicht in geschichtsenthobenen Kollektionen erstarren. Die frühjüdischen Weisen mussten die neuen Erfahrungen und die unbekannten Geisteswelten der persischen Zeit und des Hellenismus einbeziehen und ihren eigenen, adäquaten, sie alle übersteigenden Beitrag leisten, wollten sie nicht von der Weisheit der Völker überfahren werden.
   Gerade dies bezweckten die Ineinsetzung von Tora und 'Weisheit' und die Enthüllung der Geheimnisse Gottes : Als unanfechtbare Instanzen göttlicher Weisheit konnten sie dem frühjüdischen Denken und Glauben in den Auseinandersetzungen des hellenistischen Kulturkampfes Stärke und Widerstandskraft geben. Die umfassenden Ordnungsstrukturen, um welche es der alten Weisheit in all ihrer Suche nach Gesetzmässigkeiten und Regulativen ging, wurden als im unendlich weisen Gesetz oder Geheimnis Gottes festgehalten geglaubt. Unüberbietbare Weisheit war somit die Einsicht in das Gesetz, war die Teilnahme an Gottes Ratsgemeinschaft. In diesen beiden Grössen bekam die Fülle divergierender

Einzelerscheinungen Kohärenz und damit die frühjüdische Weisheitsreflexion ihre innere Einheit.

3. In Alexandrien lief der Prozess der hellenistischen Assimilation weniger vehement ab und erlaubte eine geruhsamere denkerische Verbindung der jüdischen Weisheitsreflexion mit griechischem Gedankengut. Aristobulos, das Weisheitsbuch und Philo sind die drei grossen Stationen im langen Verschmelzungsprozess von platonischen und stoischen Vorstellungen mit biblisch-frühjüdischen Tora- und Weisheitsreflexionen zu einem Logos - Pneuma - Sophia Amalgam, in welchem die 'Weisheit' kaum je mehr jene zentrale Heilsrolle spielte, wie dies in der palästinischen Kampfsituation der Fall war. Die Figur der 'Weisheit' blieb zwar weiterhin eine heilsvolle Gestalt, sie wurde aber immer stärker in ein komplexes System von Offenbarungs- und Erlösungsvorstellungen eingebunden, in welchem die Allegorese spielerisch stets neue Verbindungen herstellen konnte. Bei Philo ist die Gestalt der 'Weisheit' dann so stark zu einer akademischen Grösse geworden, dass sie dem Judentum entglitt. Die christliche Reflexion hatte - von einem neuen Konzentrationspunkt her denkend - hier dann einen neuen interpretativen Ausgangspunkt.

4. Dies alles betrifft vor allem die *Theorie der Weisheit* und und spielt sich auf der Ebene der übergeordneten, umfassenden Gedankengebilde ab, denen es um innere Be-gründung und um Rechtfertigung nach aussen geht. In der *Praxis der Weisheit*, also den inhaltlichen Ausformulierungen, den konkreten Anweisungen, Geboten und Verboten, zeigte sich neben den typisch schriftgelehrten oder apokalyptischen Stoffen die vielfache Präsenz traditioneller Weisheit. Unter dem Anspruch höherer Weisheit aus תורה und רז liefen viele Traditionen aus der gängigen חכמה. Gewiss sind diese Traditionen von den Leitideen in den Griff genommen und bekommen oft von dorther ihre Zügigkeit und ihren Situationsbezug, aber sie weisen doch beharrlich darauf hin, dass es in frühjüdischer Zeit

auch andere Arten zu denken, zu reden und zu schreiben gab; Arten, die nicht so offiziös waren und so explizit im Kampf der Geister standen, die aber aus dem alltäglichen Kampf des Lebens erwuchsen und den Grundstock des täglichen Erfahrens, Sprechens und Handelns ausmachten; Arten auch, die weniger in den Kategorien תורה und רז dachten, sondern Wissen und Weisheit im innerweltlichen, positiven Sinn von umfassender und überragender Bildung hochschrieben.
Solchen Traditionen und Materialien nachzugehen, unternehmen die folgenden Kap. II-V.

Kap. II weist eine eigene denkerische Linie salomonischer Weisheit bei den historisierenden Schriftstellern der frühjüdischen Zeit auf, welche die mosaische Gesetzesweisheit und die henoch'sche Visionärsweisheit ergänzt. Die Kap. III-V gehen dann Worte-Kollektionen, Lehrerzählungen und Paränesen nach, in welchen praktische Weisheit als Spruch, Mahnwort, Fragewort und in grösseren literarischen Kompositionen weitertradiert wurde.

II. DIE GROSSEN WEISEN ISRAELS NACH DEN FRUEHJUEDISCHEN EXEGETEN, HISTORIKERN, ROMANCIERS UND POETEN

Die literarischen Erzeugnisse der jüdisch-hellenistischen Historiker und Exegeten Demetrios, Eupolemos, Pseudo-Eupolemus (= Samaritanischer Anonymus), Artapanos, Theophilos, Kleodemos Malchas und Aristeas sind uns grösstenteils nur über Exzerpte des Clemens von Alexandrien (ca. 150-215 n.) und - meist in originalgetreuerer Form - des Eusebius von Caesarea (260-340 n.) erhalten. Diese beiden Apologeten und Kirchenhistoriker haben aber nicht aus den Quellen selbst geschöpft, sondern fast alles aus dem Werk Περὶ Ἰουδαίων des Heiden Alexandros (Cornelius) Polyhistor von Milet übernommen, der zwischen 80 und 30 v. als Freigelassener in Rom eine ausgedehnte literarische Sammeltätigkeit ausübte[1]. Pseudo-Hekataios I und Pseudo-Hekataios II F 1 finden sich bei Josephus[2]; von Philo dem Aelteren sind nur zwei Testimonien erhalten[3].

---

1) Zu Person und Werk des Polyhistors : FREUDENTHAL, Hell. Studien 16-35; SCHWARTZ, Art. : Alexandros (88) von Milet, PRE 1 (1894) 1449-1452; WALTER, Untersuchungen 2-10, und JSHRZ I/2, 93f.; DENIS, Introduction 244f. - Das Fragment von Kleodemos Malchas, das JOSEPHUS, Ant 1, 239-241, ebenfalls dem Polyhistor zuschreibt, stammt dem Inhalt nach wohl am besten aus dessen Werk Λίβυκα. Demetrios F 6 und Eupolemos F 5 kommen aus dem chronographischen Werk eines alexandrinischen Historikers unbekannten Namens um 40 v. (vgl. WALTER, Untersuchungen 10-14).

2) Ap 1,183b-205a (213b-214a).2,43 (=PseuHek I F 1.2); Ant 1,154b-157.159a. 161.165b-168 (=PseuHek II F 1). F 2 von PseuHek II findet sich, als Sophokles-Zitat, bei CLEMENS, Strom 5.113,1-2, und ist ein Hymnus auf den einzig wahren Gott.

3) Er wird sowohl von JOSEPHUS, Ap 1,218, als auch von CLEMENS, Strom 1.141,3 zwischen Demetrios und Eupolemos erwähnt. Wie diese hat er über die jüdischen Könige geschrieben, und ist deshalb nicht mit Philo dem Epiker, dem

Die vielfachen Fragen, die sich aus dieser mehrstufigen Tradierung ergeben, hat FREUDENTHAL, Hellenistische Studien (1874/75), erstmals aufgeworfen und in vielen Fällen gültig zu beantworten vermocht. Ihn und alle Autoren seither hat die Habilitationsschrift von WALTER, Untersuchungen zu den Fragmenten der jüdisch-hellenistischen Historiker (1968, unveröffentlicht), zu einer neuen Synthese zusammengefasst. Seine Ergebnisse sind nun in JSHRZ I/2 und III/2 verarbeitet und leicht zugänglich gemacht. Das folgende Kapitel schliesst sich in den Fragen der Datierung, Zuschreibung und Abgrenzung der Fragmente weitgehend diesen beiden Autoren an. - Die griechischen Texte bietet am handlichsten DENIS, Fragmenta Pseudepigraphorum 175-202[4], und mit einer anderen Auswahl FGrHist 722-737.

Verfasser des Περὶ ῾Ιεροσόλυμα (bei EUSEBIUS, PE 9.20,1; 9.24,1; 9.37,1-3; DENIS 203f.) zu verwechseln; vgl. WALTER, Untersuchungen 10-14.108f.; Der Thoraausleger 54, Anm. 3. Zu weiteren jüdisch-hellenistischen Autoren, s.u. Anm. 31.

4) Zitiert wird hier nach JSHRZ mit Fragment (F) und § (wenn vorhanden); der griechische Text wird nach DENIS mit Seitenzahl angeführt.

1. ISRAEL - DIE MUTTER ALLER WEISHEIT

1.1 DEMETRIOS : Der Beginn des hellenistischen Midraschs

Zu Beginn der jüdisch-hellenistischen Geschichtsschreibung steht, soweit es die sehr lückenhafte Ueberlieferung zu sehen erlaubt, Demetrios, der Exeget und Chronograph[5], der am Ausgang des dritten vorchristlichen Jahrhunderts, nach dem chronologischen Summarium von F 6 unter Ptolemaios IV. Philopator I. (reg. 221-205 v.), in Alexandrien lebte. Sein vielleicht Περὶ Ἰουδαίων genanntes Werk[6] bietet eine schmucklose, zum Teil pedantische Chronologie der biblischen Geschichte von der Genesis bis zu den Königsbüchern. Eine offensichtliche propagandistische Tendenz, z.B. eine Auseinandersetzung mit der Kultur und den Weisen anderer Völker, ist aus den überlieferten Fragmenten nicht zu ersehen[7]. Doch wie der Aegypter Manethon von Sebennytos[8] und sein priesterlicher Kollege und Zeitgenosse Berossos von Babylon[9] (beide zwischen 300 und 250 v.) legt etwas später der Jude Demetrios Wert darauf, die Geschichte seiner eigenen Nation chronikartig und in griechischer Sprache einem weiteren Publikum zu-

5) FREUDENTHAL, Hell. Studien 35-82.205ff.219-223; S. 80 nennt er Demetrios "den ersten selbständigen Schriftsteller und den einzigen Chronographen unter den jüdischen Hellenisten"; vgl. dazu WALTER, Untersuchungen 15-36; JSHRZ III/2, 280-292; HENGEL, JuH 128f.; DENIS, Introduction 248-269; Fragmenta 175-179; BICKERMAN, The Jewish Historian D. 72-84.

6) FREUDENTHAL, Hell. Studien 205f.; in F 6 wird jedoch von einem Werk des Demetrios mit dem Titel Περὶ τῶν ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ βασιλέων gesprochen. Dieser Titel ist durchaus möglich (gegen WALTER, JSHRZ III/2, 280), da ja auch Eupolemos (s. u. Kap. 1.4) die Patriarchen in seine "Königsgeschichte" einbezieht. PHILO nennt Mose ausdrücklich "König" (Vit Mos 2,292) und noch Justus von Tiberias nannte sein Geschichtswerk, das von Mose bis Agrippa II ging, ("Geschichte) der jüdischen Könige" (FGrHist 734 F 2); vgl. SCHUERER III, 472; DALBERT, Die Theologie der jüd.-hell. Missionsliteratur 27.

7) Es werden auch keine Synchronismen oder genealogische Ableitungen geboten, wie etwa bei PseuEupol F 1 § 9 und Kleod F 1.

8) FGrHist 609.

9) FGrHist 680.

gänglich zu machen[10]. Man kann sich deshalb mit Recht fragen, "ob nicht schon bei diesem ersten chronographischen Versuch die Absicht im Hintergrund stand, das hohe Alter des jüdischen Volkes und seiner Religion zu erweisen"[11], wie dies bei seinen Nachfolgern dann nicht mehr zweifelhaft ist.

Demetrius ist zudem der erste Zeuge für eine Interpretationsmethode, welche die biblischen Texte in der griechischen Manier der ἀπορίαι καὶ λύσεις angeht[12]. Er steht somit am Ursprung des hellenistischen Midraschs, der bei den jüdisch-hellenistischen Autoren der folgenden Jahrhunderte zur beliebten Form ihrer Darlegungen über Geschichte und Literatur des jüdischen Volkes wird und deshalb "die bunteste Fülle echt jüdischer und griechischer Elemente, nationaler Gedanken und fremder Anschauungen, biblischer Lehren und hellenischer Formen, äusserer Einflüsse und eigener Forschungen aufweist"[13]. "Auffällig ist die Nüchternheit und Redlichkeit seiner Ueberlegungen, für die er seine Gründe oft genau angibt..., sowie die Schmucklosigkeit seines Stils und die Enthaltsamkeit gegenüber jeder Uebertreibung und propagandistischen Verherrlichung seines Volkes"[14].

---

10) Die Griechen selbst haben in alter Zeit keine starken chronographischen Interessen gehabt, wie dies der Mangel an Werken zeigt. Erst im 3. Jhd.v. mit dem MARMOR PARIUM (FGrHist 239 u. Bd IID 665-702 (Komm.); vgl. WACHOLDER, Eupolemos 117f.) erweitern sich die griechischen Lokalchroniken zu einer nationalen Chronographie. Dass Manetho, Berossos und Demetrios im gleichen Jahrhundert lebten, weist auf ein gleichzeitig erwachendes Interesse dieser nicht-griechischen Völker an einer systematischen und allgemein verständlichen Darlegung ihrer Nationalgeschichte hin.

11) WALTER, Untersuchungen 23. JOSEPHUS, Ap 1,218, hat dies jedenfalls so verstanden, auch EUSEBIUS, HE 6.13,7.
Ebenso DALBERT, Missionsliteratur 29; HENGEL, JuH 128. In JSHRZ III/2, 263 und I/2, 97, Anm. 14 (mit Lit.), betont WALTER hingegen mehrmals die nicht apologetische, sondern erbauliche Grundtendenz dieses Schrifttums.

12) Vgl. besonders F 5 § 16 (DENIS 179) : Πῶς οἱ Ἰσραηλῖται ὅπλα ἔσχον ἄνοπλοι ἐξελθόντες; (dazu JOSEPHUS, Ant 2,349); auch in F 2 § 14 (DENIS 177). Diese Hilfen zum Verständnis der Texte, die ja auch PHILO in seinen 6 Büchern Quaestiones zu Genesis und Exodus beigezogen hat, sollten nicht einfach als "rationalistische Oberflächlichkeit ihres Verfassers" (DALBERT, Missionsliteratur 32) qualifiziert werden. Vgl. auch BARDY, La littérature patristique des "Quaestiones et responsiones", bes. 212-217 (Philo).

13) FREUDENTHAL, Hell. Studien 67-76 (Zit.: 67).

14) WALTER, JSHRZ III/2, 282.

1.2 PSEUDO-EUPOLEMOS (Samaritanus) : Abraham als Ersterfinder der "chaldäischen Kunst"

Schon der Demetrios zeitlich am nächsten stehende samaritanische Pseudo-Eupolemos (ca. 200-170 v.)[15] kennt diese Zurückhaltung nicht mehr. Sein zu Tage liegendes Ziel ist der "Brückenschlag zwischen babylonischer und griechischer Kultur auf der zugleich vermittelnden und prägenden Ebene der biblischen Tradition"[16]. Eine literarische Manier der Griechen, den Topos des πρῶτος εὑρετής[17], benutzend, stellt er kühn einen jüdischen Ahnen an den Beginn der gesamten kulturellen Entwicklung :

> In der zehnten Generation (nach der Sintflut) sei in der babylonischen Stadt Kamarine, die einige die Stadt Urie ... nennen <...> Abraham geboren worden, der an Adel und Weisheit (εὐγενείᾳ καὶ σοφίᾳ) alle übertroffen habe, der auch die Astrologie und die chaldäische Kunst erfunden (εὑρεῖν) und als Bahnbrecher der (wahren) Frömmigkeit bei Gott Wohlgefallen erlangt habe (F 1 § 3b).

Von Gott in das Land an der Mittelmeerküste geschickt, das der Samaritaner nicht Kanaan sondern Phönizien nennt, bringt Abraham den Phöniziern "die Umläufe der Sonne und des Mondes und alles andere (‚was zur Astrologie gehört)" bei (F 1 § 4). Durch die Hungersnot nach Aegypten getrieben, nimmt Abraham auch dort wieder seine Lehrtätigkeit auf :

---

15) FREUDENTHAL, Hell. Studien 82-90, hat das schon von EUSEBIUS "meisterlos" (ἀδέσποτος) genannte Stück F 2 (=PE 9.18,2; DENIS 197f.), und das vom Polyhistor fälschlicherweise dem Eupolemos zugeschriebene F 1 als zusammengehörig und von einem samaritanischen Historiker der vormakkabäischen Zeit geschrieben erkannt. WALTER, Untersuchungen 112-127.236-257; JSHRZ I/2, 137-143; HENGEL, JuH, bes. 162-169; WACHOLDER, Pseudo-Eupolemos 84f.; DENIS, Introduction 261f.; MILIK, The Books of Enoch 8-10, und viele andere folgen ihm. Bei RIESSLER steht F 2 falsch auf S. 186 bei Artapanos.

16) WALTER, Zu Pseudo-Eupolemos 289f.

17) Die Frage nach Ersterfindern wird schon in vorhellenistischer Zeit gestellt und ist seither ein weitverbreitetes Mittel, die Grösse der eigenen Nation oder Stadt hervorzuheben. Viele Beispiele bei : KLEINGUENTHER, Πρῶτος Εὑρετής 152f.; THRAEDE, Erfinder II, geistesgeschichtliche, RAC 5 (1962), bes. 1194-1224 (griech.) und 1241-1246 (jüd.); vgl. BOUSSET/GRESSMANN, Rel. des Judentums 72ff.; HENGEL, JuH 658, s.v. "Erfinder, erste". - Josephus, der den Kunstgriff auch bei Mose und dessen Gesetz anwendet, weiss sehr gut, dass dieser ein recht unglaubwürdiges Argument im Munde vieler Apologeten darstellt, vgl. Ap 2,152f.

> Abraam habe in Heliupolis mit den Priestern der Aegypter zusammengelebt und habe sie in vielen Dingen umgeschult. Er habe bei ihnen die Astrologie und das Uebrige eingeführt, indem er erklärte, die Babylonier und er selbst hätten diese Dinge erfunden (εὑρηκέναι); die Erfindung (εὕρεσις) führe er aber auf Henoch zurück, denn dieser habe die Astrologie als erster erfunden (εὑρηκέναι πρῶτον) - nicht die Aegypter (F 1 § 8)[18].

Abraham steht so nicht nur am Ursprung der phönizisch-kanaanäischen Sternkunde, sondern auch der sagenhaften ägyptischen Geheimwissenschaften[19].

Angeschlossen sei hier PSEUDO-HEKATAIOS II, F 1, der in seinem Werk "Ueber Abramos und die Aegypter" (vgl. F 2 § 1), das nur mit einiger Mühe aus der Ueberarbeitung des Josephus herauszulösen ist[20], einem so ähnlichen Gedankengang folgt, dass eine Abhängigkeit nahe liegt. Er gestaltet aber die beiden Episoden in Chaldäa und in Aegypten weiter aus, sodass sie einerseits (F 1 § 154b-157) zu einem Lehrstück über Abraham als den "ersten Monotheisten" (vgl. § 155), andererseits zu einer Bildungsreise Abrahams zu den ägyptischen Priestern (§ 161-168)

---

18) §8b macht den Eindruck einer Korrektur, welche das Bild von Abraham als erstem Astrologen mit den palästinischen Traditionen von Henoch (s.o. Kap. I.2.1 und 3.2) mühsam harmonisiert (vgl. MILIK, The Books of Enoch 9). In §9b ist dann die Henoch-Tradition vorrangig : "Die Griechen aber sagten, dass Atlas die Astrologie erfunden habe (εὑρηκέναι). Atlas ist aber derselbe wie Henoch. Der Sohn des Henoch war Mathusala, der alles durch Engel Gottes erfahren hat; auf diese Weise haben auch wir es erfahren" (vgl. gr + äthHen 106,4ff.; 1QGenAp 2,19ff.). - Im Uebrigen ist das, "was Abraham als Astrologe treibt, unseren Texten ziemlich gleichgültig" (MAYER, Aspekte des Abrahambildes 124), da es einzig um den zu demonstrierenden Wissensvorsprung Abrahams geht. Es fehlt in frühjüdischer Zeit allerdings auch nicht an negativen Wertungen der astrologischen Tätigkeit Abrahams : Jub 12,15ff.; Sib 3,221-227; PHILO, Abr 82-84; rabbinische Belege bei BILL. II, 403f.; III, 212f.

19) Siehe das Résumé von F 1 in F 2; vgl. auch die weiteren Abraham-Texte bei Artap F 1; Jub 12,16f. (auch 11,23, wo Abraham den Saatpflug erfindet); 1QGenAp 20,16-21; ApkAbr 1-7 u.a. Für den rabbinischen Bereich s. CHASIDAH, אישי התנ"ך 5-28; GINZBERG, Legends of the Jews 185-308. Zur Gestalt Abrahams in der frühjüdischen Literatur : SANDMEL, Philo's Place in Judaism; HARRINGTON, Abraham Traditions; MAYER, Aspekte des Abrahambildes; SCHMITZ, Abraham im Spätjudentum; FELDMANN, Abraham the Greek Philosopher in Josephus; VERMES, Scripture and Tradition 67-126.

20) Ant 1,154-168. WALTER, JSHRZ I/2, 149-141.158f., hat dies mit aller Vorsicht getan. DENIS, Fragmenta, führt den Text jedoch gar nicht an, vgl. DERS., Introduction 264; STERN, Authors 22ff. Zur Datierung lässt sich nur sagen, dass PseuHek II zwischen PseuEupol, den er kennt, und Josephus, der ihn zitiert, verfasst wurde.

werden. Während dieser von den Chaldäern wegen seines ketzerischen Bekenntnisses : "Gott ist der eine Schöpfer aller Dinge" (§ 155) vertrieben wurde, brachten ihm die "Verständigsten der Aegypter" grössten Respekt entgegen :

> Als er nun bei diesen Zusammenkünften als der Verständigste (ὡς συνετώτατος) bewundert wurde und als ein Mann mit erstaunlicher Denkfähigkeit und Ueberzeugungskraft in seiner Rede, (und zwar) bei jeglichem Thema, das er sich zu lehren anschickte, da schenkte er ihnen die Rechenkunst und übermittelte ihnen die Dinge, die zur Astronomie gehören (Ant 1, 167).

Daran knüpft Josephus selbst die abschliessende Bemerkung, mit welcher er das apologetische Bemühen auch der anderen jüdisch-hellenistischen Historiker vor ihm zusammenfasst und nüanciert :

> Denn vor der Ankunft des Abramos wussten die Aegypter von diesen Dingen nichts; denn diese Kenntnisse sind von den Chaldäern her nach Aegypten gekommen, von wo aus sie dann auch zu den Griechen gelangten (Ant 1,168).

1.3 EUPOLEMOS (Iudaeus) : Mose als "erster Weiser"

Eupolemos, der um die Mitte des 2. Jhd.s v. vielleicht in Jerusalem, auf jeden Fall im jüdischen Teil Palästinas lebte[21] und dort wie sein Zeitgenosse Jason von Kyrene[22] der pathetischen Geschichtsschreibung huldigte, greift in seinem Werk Περὶ τῶν ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ βασιλέων[23] nicht mehr wie PseuEupol und PseuHek II

21) Die Identität mit dem in 1Makk 8,17ff. genannten Eupolemos, Sohn eines Johannes und Enkel eines Akkos, liegt nahe und ist durchaus möglich. Vgl. FREUDENTHAL, Hell. Stud 107-130, bes. 127f.; WALTER, Untersuchungen 37-56.156-175, bes. 39f.; JSHRZ I/2, 93-108; DALBERT, Missionsliteratur 35-42; DENIS, Introduction 252-255, bes. 252; Fragmenta 179-186; WACHOLDER, Eupolemos, bes. 5f.

22) Vgl. 2Makk 2,19-23. 2Makk spiegelt als Epitome des viel weitläufigeren Werkes sicher noch dessen Eigenart; EISSFELDT, Einl. 786f.; HENGEL, JuH 176-183.

23) Nach CLEMENS, Strom 1.153,4 (=F 1a); der bei EUSEBIUS, PE 9.30,1 (= F 2) genannte Titel : Περὶ τῆς Ἠλίου προφητείας (DENIS 180) ist völlig unpassend; vgl. FREUDENTHAL, Hell. Studien 208f., und die meisten nach ihm.

auf Abraham, den "Vater vieler Völker" (Gen 17,4f.) zurück, sondern beginnt national einengend bei Mose[24] :

> <Eupolemos aber sagt :> Mose ist der erste Weise (πρῶτος σοφός) und hat als erster (πρῶτος) den Juden die Buchstaben beigebracht - von den Juden haben sie dann die Phönizier bekommen, darauf die Griechen von den Phöniziern -, auch Gesetze hat Mose als erster (πρῶτος) aufgeschrieben (F 1 § 1)[25].

Indem Eupolemos dem Mose die Erfindung der Schrift zuschreibt, kehrt er das tatsächliche Verhältnis Phönizier/Juden um und verlängert so die Traditionskette Phönizier/Griechen, die schon im 5. Jhd. v. bekannt war (vgl. HERODOT, Hist 5,57f.; FEIX 696f.) rückwärts um ein weiteres Glied : Juden/Phönizier/Griechen. Damit steht Mose am Ursprung auch der griechischen Kultur.

Schon die beiden ältesten jüdisch-hellenistischen Historiker Palästinas sahen also in ihren Ahnen Abraham und Mose überragende Weise, welche der chaldäischen, phönizischen, ägyptischen und schliesslich griechischen Weisheit in wichtigen Gebieten den Anstoss gaben. Sie stehen mit ihren Behauptungen im Wettstreit mit anderen Ländern und Städten um die Ehre der Ersterfinder und teilen mit diesen die Vorstellung von Weisheit als genialer kreativer Erkenntnis und kultureller Tat.

---

24) Zwischen Pseudo-Eupolemos und Eupolemos hat ja die makkabäische Erhebung stattgefunden, welche eine Hebung des nationalen Selbstbewusstseins begünstigte. HENGEL, JuH 174, kann deshalb Eupolemos mit Recht "ein Bindeglied zwischen dem chronistischen Geschichtswerk - seiner Hauptquelle - und dem stark national gefärbten Sadduzäismus der hasmonäischen Zeit" nennen.

25) Nach Jub 47,9 erlernte Mose die Schrift von seinem Vater (vgl. auch Jub 8,2-4); weitere Texte bei CHASIDAH, אישי התנ"ך 275-320. Zur Mose-Gestalt in dieser Zeit : HALEVY, Moise dans l'histoire et dans la légende, bes. 43-120; JEREMIAS, Art. : Μωυσῆς, ThWNT 4 (1942) 852-878, bes. 852-860; und die neueren Beiträge im Sammelwerk : Moses in Schrift und Ueberlieferung, bes. VERMES, Die Gestalt des Moses an der Wende der beiden Testamente (61-93), und BOTTE, Das Leben des Moses bei Philo (173-181); MEEKS, The Divine Agent, bes. 45-54.

1.4 ARTAPANOS : Abraham, Josef und Mose als Initiatoren der zivilisatorischen Entwicklung

Was bei den beiden vorausgehenden Autoren aus Palästina auf noch recht einfache Art behauptet wird, führt Artapanos ins Phantastische aus. Er lebte um 100 v. in Alexandrien[26] und schrieb mehrere romanhafte Werke über die Geschichte und die Eigenarten seiner jüdischen Glaubensgenossen mit den Titeln Περὶ Ἰουδαίων (F 2 und F 3) und Ἐν τοῖς Ἰουδαικοῖς (F 1), worin er die umlaufenden Traditionen über die kulturellen Leistungen der Ahnen des jüdischen Volkes zu einer bunten Sammlung vereint :

Nachdem schon Abraham den ägyptischen König Pharethothes die Astrologie gelehrt hat (F 1; vgl. PseuEupol F 1 § 3 Par PseuHek II F 1 § 167), entfaltet auch Josef sein kulturelles und politisches Genie :

> 2 Da zuvor die Aegypter ihren Boden unordentlich bebaut hatten, weil das Land nicht eingeteilt war, und da dabei die Schwächeren von den Mächtigeren benachteiligt worden waren, hat dieser (scl. Josef) als erster (πρῶτος) das Land aufgeteilt und mit Grenzsteinen gekenntzeichnet, viel Brachliegendes der Bebauung zugeführt und einen gewissen Teil der Aecker den Priestern zugewiesen. 3 Er hat zudem die Masse erfunden (μέτρα εὑρεῖν) und war deshalb bei den Aegyptern sehr beliebt (F 2 § 2f.).

Den grössten Wissenszuwachs und technischen Fortschritt aber haben die Aegypter durch Mose geschenkt bekommen :

> Als erwachsener Mann hat er (scl. Mose) den Menschen viele nützliche Dinge übergeben : Er hat nämlich die Schiffe, die Steinhebevorrichtungen, die ägyptischen Waffen, die Bewässerungs- und Kriegsmaschinen und die Philosophie erfunden (ἐξευρεῖν). Ferner hat er den Staat in 36 Bezirke eingeteilt und einem jeden Bezirk den Gott zugewiesen, der (in ihm) verehrt werden sollte, sowie den Priestern die heiligen Buchstaben (Hieroglyphen) (beigebracht)... Ausserdem hat er den Priestern Vorzugsland zugeteilt (F 3 § 4).

---

26) Einzige Hilfe zur Datierung ist Alexander Polyhistor, dessen Zitierung den terminus ante quem bestimmt. FREUDENTHAL, Hell. Studien 146-153, hat zwar die Historizität des Artapanos wegen der Bejahung des ägyptischen Tierkultes (in F 3 § 4) bestritten, doch hilft dies zum Verständnis des Werkes nicht weiter, vgl. WALTER, Untersuchungen 57-85.176-215, bes. 60-63; JSHRZ I/2, 121-136, bes. 124, Anm. 13; DALBERT, Missionsliteratur 42-52, bes. 44; DENIS, Introduction 255-257; Fragmenta 186-195.

"Bis in Einzelheiten hinein berichtet die hellenistische Literatur über Aegypten (Hekataios von Abdera; Diodoros von Sizilien) das gleiche über Thot : Er ist der πρῶτος εὑρετής aller wesentlichen Kulturgüter"[27]. Thot wird nun aber in spätantiker Zeit mit Hermes Trismegistos gleichgesetzt[28]. Dass Artapanos diese Gleichsetzung des Mose mit Thot = Hermes Trismegistos vor Augen hatte, wird aus dem Wortspiel von F 3 § 6 klar : Der vom Volk geliebte und von den Priestern mit "gottgleicher Ehre" beschenkte Mose sei von diesen letzteren, die sich ja in der ägyptischen Götterwelt auskannten, "Hermes" genannt worden, wegen der ἑρμηνεία der heiligen Buchstaben[29]. Diese synkretistische Verbindung des Mose mit dem ägyptisch-griechischen Gott des Wissens bringt somit auf etymologisch-allegorische Weise alle Sparten spätantiker Wissenschaft in Abhängigkeit von Mose.

Durch eine weitere phantasievolle Etymologie verbindet Artapanos auch das in jener Zeit bekannte Motiv der Bildungsreisen griechischer Gelehrter nach Aegypten[30] mit Mose :

> 3b Μώϋσος ist <als erwachsener Mann> von den Griechen mit dem Beinamen Μουσαῖος versehen worden; 4a Dieser Moysos sei der Lehrer des Orpheus gewesen (F 3 § 3b-4a).

Selbst eine Umkehrung des traditionellen Lehrer-Schüler Verhältnisses zwischen Orpheus und Musaios wird nicht gescheut, um nochmals die Verbindung der griechischen Weisheit mit dem weisen Mose zu erreichen.

---

27) WALTER, JSHRZ I/2, 123.

28) Belege für die Verschmelzung beider Götter Thot und Hermes : FESTUGIERE, La révélation I, 287-296; WALTER, Untersuchungen 203f.; HENGEL, JuH 167, Anm. 254; 171.

29) Vgl. den Isishymnus v. Andros, Z. 10ff.; v. Kyme, Z. 3f. Par Ios Z. 2f. (ebenfalls Gesetze), und von Kyrene, Z. 10ff. (PEEK, Der Isishymnos 15. 122f. 129). - Den Titel eines νόμων ἱερῶν ἑρμηνεύς kennen auch PHILO, Vit Mos 1,1,und CLEMENS, Strom 1.150,4. Die Frage, "ob die rabbinische Lehre über die Präexistenz der Thora nicht schon hier mitspielt" (VERMES, Die Gestalt des Moses an der Wende der beiden Testamente 68), kann man sich somit ersparen.

30) Zu Orpheus und Musaios in Aegypten vgl. HEKATAIOS von Abdera, FGrHist 264 F 25; sonst s. ZELLER, Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung I, 387, Anm. 1 (Pythagoras); 185, Anm. 2; 973, Anm. 2; 1029, Anm. 3 (Thales, Anaxagoras); II, 412, Anm. 1.2 (Platon in Hermopolis !). Zum Wortspiel Μώυσος-Μουσαῖος s. auch GOODENOUGH, Jewish Symbols IX, 101f. 218.

Pseudo-Eupolemos, Eupolemos und Artapanos sind die drei hellenistischen Juden in vorchristlicher Zeit, von denen wir mit einiger Ausführlichkeit wissen, dass sie sich selbständig mit der Geschichte ihres Volkes im Zusammenhang der Weltgeschichte und Weltkultur auseinandergesetzt haben[31]. Sie kommen aus verschiedenen Bereichen des damaligen Judentums : Pseudo-Eupolemos ist Samaritaner mit universalistischer Weite der Sicht, Eupolemos ist palästinischer Jude mit dem Blick auf sein Volk, Artapanos ein phantasievoller Vertreter alexandrinischer Gläubigkeit; doch sie bezeugen die gemeinsame Ansicht, dass die ganze kulturelle Entwicklung, wie sie der über die ganze Oekumene verbreitete Hellenismus faszinierend darstellt, von einem ihrer jüdischen Vorfahren abhängig, dass also Israel die Mutter aller Weisheit sei, auch wenn sich ihre Kinder noch so unabhängig gebärden.

1.5 ARISTOBULOS : Die Griechen als Schüler des Mose

Als "Historiker" bewerkstelligen alle bis jetzt genannten Autoren die kulturelle Vermittlung durch das Motiv der Reise eines jüdischen Ahnen, wie dies die biblischen Texte nahelegen. Aristobulos hingegen, der sich zwischen 175 und 150 v. in Alexandrien um eine Verbindung seiner jüdischen Ueberlieferung mit der ari-

31) Demetrios (s. Kap. 1.1) widmet sich nur dem inneren Gerüst der Nationalgeschichte. Von Philo dem Aelteren sind nur Hinweise von anderen Autoren (s.o. Anm. 3), von Theophilos (um 100 v.) nur ein kurzes titelloses Exzerpt aus einem sagenhaften salomonischen Tempelbaubericht (JSHRZ I/2, 111) und von Kleodemos Malchas (zwischen LXX und dem Polyhistor) nur eine synkretistische Genealogie Abrahams (JSHRZ I/2, 119f.) erhalten. Neben dem von PseuEupol abhängigen Pseudo-Hekataios II (s. Kap. 1.2) kommt am ehesten noch Pseudo-Hekataios I (Datierung schwankt vom 3. bis 1. Jhd.v.; vgl. DENIS, Introduction 266f.) in Frage, doch reichen die Fragmente seiner Geschichtsschreibung nur bis zur Schlacht von Gaza, 312 v., zurück (vgl. F 1 § 186). Nikolaus von Damaskus, der Hofhistoriker Herodes des Grossen (vgl. WACHOLDER, Nicolaus of Damascus 52-64; Texte : FGrHist 90; Komm.: II.C, 229-291), ist kein Jude und verarbeitet in seiner Weltgeschichte "zur Darstellung der Vergangenheit lediglich Werke früherer Autoren" (MICHEL/BAUERNFEIND, De bello Judaico I, S. XXV). Das Werk des Samaritaners Thallus, eines freigelassenen Sklaven unter Tiberius (14-37 n.) ist völlig verschollen; vgl. u.a. die Notizen bei JOSEPHUS, Ant 18,167, und EUSEBIUS, Arm. Chron. 125, 22 (KARST, ebd.). SCHUERER III, 495, identifiziert die beiden dort genannten, während FELDMANN, Josephus IX, 106, nicht θάλλος sondern ἄλλος liest (vgl. 107, Anm. f); Diskussion in FGrHist IID 835ff.

stotelischen Philosophie bemühte[32], verlässt als "Philosoph" die Vorstellung eines vermittelnden Zweitvolkes (Phönizier, Aegypter) und macht die grössten griechischen Philosophen zu direkten Lesern und Uebernehmern der Mose-Gesetze. Der vielseitig gebildete (πολυμαθής) <u>Platon</u> sei auf Grund alter griechischer Uebersetzungen bis in Einzelheiten der mosaischen Gesetzgebung gefolgt[33], und auch <u>Pythagoras</u> habe seiner Dogmatik vieles daraus einverleibt[34]. Der Ἱερὸς λόγος des <u>Orpheus</u> an Musäus[35] zeuge ebenso wie die Eingangsverse der Phainomena des Epikers <u>Aratos</u> von Soloi (1. Hälfte des 3. Jhd.s v.)[36] vom Einfluss des mosaischen

---

32) Einleitungsworte des EUSEBIUS zu F 2 (PE 8.10,1; DENIS 217) : τῆς κατ' Ἀριστοτέλην φιλοσοφίας πρὸς τῇ πατρίῳ μετειληχώς. Zu Person und Werk des Aristobulos siehe die beste Arbeit (wiederum) von WALTER, Der Thoraausleger Aristobulos 1-171 (woraus der Artikel in Helikon 3 (1963) 353-372 ein Auszug, und die Darbietung in JSHRZ III/2, 261-279 ein handlicher Ertrag ist); auch HENGEL, JuH 295-307; DALBERT, Missionsliteratur 102-106. -
Die Fragmente sind sowohl bei Clemens (Strom) wie auch bei Eusebius (PE und HE) zu finden, der sie jedoch vollständiger und wortgetreuer zitiert als Clemens. Die verschiedene Zählung der Fragmente bei DENIS, Fragmenta 217-228, WALTER, JSHRZ III/2, 269-279, und MRAS, GCS 43, 190-197.390.451-454, zeigt folgender Vergleich :

DENIS :	WALTER :	MRAS :		EUSEBIUS :
F 1	F 2	F 2	=	PE 8.10,1-17
F 2 (a)	F 3	F 3	=	PE 13.12,1-2
(b)	F 4	F 4	=	PE 13.12,3-8
(c)	F 5	F 5	=	PE 13.12,9-16
		F 1		(= z.T. PE 7.14,1)
F 3	F 1		=	HE 7.32,17-18

Ich zitiere nach WALTER; für den griech. Text wie vorher die Seite bei DENIS, der die Parallelstellen von Clemens (zu F 1 und 2) und Rufinus von Aquileia (zu F 3) synoptisch anordnet.

33) F 3 § 1a (DENIS 221f.) : Φανερὸν ὅτι κατηκολούθησεν ὁ Πλάτων τῇ καθ' ἡμᾶς νομοθεσίᾳ καὶ φανερός ἐστι περιεργασμένος ἕκαστα τῶν ἐν αὐτῇ.

34) F 3 § 1b (DENIS 222) : Καθὼς καὶ Πυθαγόρας πολλὰ τῶν παρ' ἡμῖν μετενέγκας εἰς τὴν ἑαυτοῦ δογματοποιΐαν κατεχώρισεν. Vgl. HERMIPPOS von Smyrna (2. Hälfte des 3. Jhd.s v.) bei JOSEPHUS, Ap 1,164f. (STERN, Greek and Latin Authors Nrn. 25.26), der von einer Beeinflussung des Pythagoras durch Juden (und Thraker) weiss. In F 4 § 4 nennt Eusebius zwischen Pythagoras und Platon noch Sokrates.

35) F 4 § 5 (DENIS 163-167). Zur äusserst komplizierten Traditionsgeschichte der sechs vorhandenen Versionen (Pseudo-Justin und Clemens je zweimal; Eusebius; Tübinger Theosophie) vgl. besonders WALTER, Der Thoraausleger Aristobulos 103-115.202-261, der annimmt, dass "bei Aristobulos ursprünglich ein ganz anderes orphisches Stück gestanden hat" (112); vgl. JSHRZ III/2, 275, Anm. 5a; übernommen von HENGEL, Anonymität 292ff.; DENIS, Introduction 230-238, bes. 234, Anm. 29. Zu diesem "Testament des Orpheus" s. u. bei Kap. V .1.2.

36) F 3 § 6 = Phain 1-9 (MAAS 3f.).

Gesetzes auf die griechische Welt[37]. Diese und ähnliche Beweisführungen apologetischer Art gehören in der Folgezeit in der Diaspora und in Palästina zur gängigen gelehrten Manier, wie Philo und Josephus, und in ihrem Gefolge die christlichen Apologeten belegen werden[38].

---

37) Dieser jüdischen Sicht der Dinge entspricht recht gut, dass in einigen paganen Zeugnissen über die Juden aus dem 4. bis 1. Jhd.v. diese öfters durchaus positiv als "Philosophen" dargestellt werden; so die beiden Aristotelesschüler Theophrastos (FGrHist 737 F 6; STERN, Authors Nr. 4,7) und Klearch von Soloi (bei JOSEPHUS, Ap 176-182; STERN, Authors Nr. 15,14ff.), der idealisierende, echte Hekataios von Abdera (FGrHist 264 F 6; STERN, Authors Nr. 11,13f.33), der Indienkenner Megasthenes (FGrHist 737 F 8; STERN, Authors Nr. 14), der alexandrinische Biograph Hermippos (s.o. Anm. 34) und auch noch Strabo (FGrHist 87 F 70; STERN, Authors Nr. 115,14-27). Ausführliche Besprechung bei HENGEL, JuH 464-473; auch schon FREUDENTHAL, Hell. Studien 177-179.

38) Vgl. FRIEDLAENDER, Geschichte der jüd. Apologetik 417-421.

2. SALOMO - DER PROTOTYP DER FRUEHJUEDISCHEN WEISEN-BIOGRAPHIEN

2.1 Salomonische Weisheit als grösstmögliches Wissen schwerster Wissensgebiete (von 1 Kön bis Sir)

Die Darlegungen der frühjüdischen Historiker und Exegeten beruhen nicht ausschliesslich auf der Uebernahme literarischer Argumentationsweisen aus der hellenistischen Trickkiste. Die eigene Geschichtsschreibung bot den jüdischen Autoren ebenfalls wichtige ideelle Ansatzpunkte in der Beschreibung Salomos[39]. Schon der alte Erzähler der דברי שלמה in 1 Kön (vgl. 11,41) hat ähnliche Erzähltechniken gebraucht, wenn er in 10,1-10.13 die Königin von Saba aus dem weitentlegenen Südarabien zur Bewunderung der Weisheit Salomos nach Jerusalem reisen und dort - vor Staunen fast besinnungslos (vgl. 10,5b : ולא-היה בה עוד רוח) - ausrufen lässt :

> 'Als Wahrheit hat sich die Nachricht erwiesen, die ich in meinem Land über deine Taten und deine Weisheit zu Gehör bekam ! ... Siehe, nicht die Hälfte wurde mir gemeldet. Du hast noch mehr an Weisheit und Wohlstand, über das Gerücht hinaus, das ich gehört habe !' (1 Kön 10,6f.).

Die ausserordentlich gut gestaltete Erzählung kann als Prototyp der in Kap. 1 angeführten Texte der jüdisch-hellenistischen Historiker und Exegeten angesehen werden. Ihre Aussageintention lässt sich auf folgenden gemeinsamen Nenner bringen : In Israel, repräsentiert durch eine seiner grossen Gestalten Abraham, Mose oder Salomo, ist übergrosse Weisheit, zu der sich alle fremde Weisheit drängt und an der sie sich als zweitrangige und abgeleitete Weisheit erweist. Ich möchte diesen Typ Weisheit im Un-

---

39) DENIS, Introduction 64-69, hat überreiches Material zu den Salomo-Traditionen im jüdischen, gesamtsemitischen und christlichen Bereich zusammengestellt. S. noch GINZBERG, The Legends of the Jews IV, 123-176; WUENSCHE, Aus Israels Lehrhallen II, 1-32; SALZBERGER, Die Salomosage in der semitischen Literatur I (129 S.); neulich : FELDMANN, Josephus as an Apologist ...: His Portrait of Solomon, bes. 85-88.

terschied zur "mosaischen" Tora-Weisheit und zur "henoch'schen" Weisheit der Apokalyptik "salomonische Weisheit" nennen, deren Typik am anschaulichsten mit den Worten des Königsbuches selbst gegeben werden kann :

<Ursprung :>

9 Gott gab Salomo Weisheit und dazu Einsicht in sehr reichem Masse und Weite des Verstandes vergleichbar mit dem Sand am Ufer des Meeres.

<Ausmass :>

10 Die Weisheit Salomos übertraf die Weisheit aller Söhne des Ostens und die ganze Weisheit Aegyptens :
11 Er war weiser als alle Menschen,
(weiser) als Etan der Esrachit,
(und weiser) als Heman, Kalkol und Darda, die Macholsöhne;
und sein Name war verbreitet unter allen Völkern.

<Inhalt :>

12 Er formte 3000 Sprüche,
und seiner Lieder waren 1005.
13 Er redete über die Bäume
- von der Zeder, die auf dem Libanon steht,
bis zum Ysop, der zur Mauer herauswächst -,
und er redete über die Landtiere und die Vögel,
über die Kriechtiere und die Fische.

<Folgen :>

14 So kam man denn aus allen Völkern, um die Weisheit Salomos zu hören; <add ex LXX : und er empfing Geschenke> von seiten aller Könige der Erde, die seine Weisheit hörten.
(1 Kön 5,9-14)

Es ist Weisheit im extensiven Sinn, die uns hier in der Häufung der Vokabel חכם begegnet. In beiden Texten (1 Kön 5,9-14 und 10, 1-10.13) geht es ja darum, einen möglichst grossen inhaltlichen und geographischen Kreis abzustecken, welchen Salomo mit seiner Weisheit umgreift : Die Weisheit der östlichen Wüstenvölker, der Vertreterin Südarabiens, der Grossmacht Aegyptens, ja aller Menschen steht staunend vor Salomo. Dieser beherrscht sämtliche Sparten orientalischer Weisheit : Rätsel (10,1.3), die "Ordnungswissenschaft" (5,13), die Sprichwörter (5,12a) und Lieder (5,12b). Wohlergehen und Prachtentfaltung sind die sichtbaren Begleiter seiner unübertreffbaren Weisheit.

Dass Salomo auch in frühjüdischer Zeit so gesehen wurde, also das Ideal salomonischer Weisheit auch zur Zeit der jüdisch-hellenistischen Historiker und Exegeten aktuell war, bezeugt am klarsten Jesus Sirach. In seinem "Lob der Väter" übernimmt er zur Beschreibung Salomos alle genannten Merkmale und weitet sie panegyrisch aus :

Sir 47,14-17 (Hebr B) :

14 Wie warst du weise (schon) in deiner Jugend,
und strömtest du über wie der (Nil-)Fluss an 'Zucht'.
15 Die Erde bedecktest du mit deiner Einsicht,
und sammeltest in Himmelshöhen Lieder
(LXX : und erfülltest sie mit rätselvollen Gleichnissen).
<16 (nur LXX und S :)
Bis zu den entlegenen Inseln gelangte dein Name,
und du wurdest geliebt in deinem Glück.>
17 Mit Liedern, Sprichwörtern, Rätseln und Sinnsprüchen
brachtest du die Völker in (ehrfurchtsvolles) Schaudern.

Obwohl 1 Kön 5,9-14 unzweifelhaft im Hintergrund steht, ist eine bezeichnende Verschiebung in der geographischen Perspektive zu erkennen. Der Blick des orientalischen Erzählers von 1 Kön, welcher auf die arabischen Wüstenreiche mit ihren alten, längst vergessenen Weisen und auf Aegypten gerichtet war, wird vom hellenistisch gebildeten Siraziden (Vers 16) auf jene Gegenden gelenkt, aus welchen zu seiner Zeit Bildung, Wissenschaft und Kunst kamen : die jonische Inselwelt, Griechenland ![40]

Soweit die Fragmente es ersehen lassen, hat sich auch Sirach's Kollege Eupolemos sehr für Salomo interessiert, doch scheint er sich nur dessen Briefwechsel mit Aegypten und den nördlichen Küstenstädten und dann dem prachtvollen Tempel gewidmet zu haben[41]. Aristobulos hingegen, der philosophische Zeitgenosse in Alexandrien, der nicht unbescheiden auf Salomo als seinen Vorfahren hinweist (vgl. F 5 § 11), legt die geographisch dimensionierten Aussagen Sir 47,15-17 von der Ueberlegenheit Salomo's

40) Dass die "fernen Inseln", die in Hebr B vielleicht sogar fehlten (vgl. RYSSEL, Die Sprüche 461), auf die jonische Inselwelt hinweisen, ergibt sich schon aus Gen 10,4f.; Jes 66,19; vgl. auch HENGEL, JuH 238.

41) F 2 und F 3 (vgl. Theophilos F 1). Auch hierin zeigt sich der engere Blickwinkel des Eupolemos.

an einer philosophischen Thematik dar : Während die Peripatetiker der 'Weisheit' die Rolle einer "Fackel" zuschrieben, welche das menschliche Leben erleuchtet, hat Salomo schon lange vorher mit seiner Behauptung der Präexistenz der 'Weisheit' vor Himmel und Erde "klarer und schöner" aufgezeigt, dass jegliches (Erkenntnis-)Licht von ihr komme, sie also das noetische Strukturprinzip des Kosmos bilde[42].

Bevor dieser Gedankengang weiter verfolgt werden soll, sei ein kurzes Fazit gezogen : Im zweiten vorchristlichen Jahrhundert lässt sich sowohl in Palästina wie in Alexandrien ein Typ von Weisheit finden, der sich am salomonischen Ideal orientiert : Es ist Weisheit als grösstmögliches Wissen auf allen dem menschlichen Geist zugänglichen Wissensgebieten. Die jüdisch-hellenistischen Autoren bezeugen dies dadurch, dass sie ihren Ahnen Abraham, Josef, Mose die grössten Erfindungen wie die Schrift, die Gesetzgebung, die Masse, den Maschinenbau, oder die Einführung der schwierigsten Wissenschaften wie die Astrologie und die Philosophie zuschreiben. Dass sie dabei immer auf die Frage nach dem Ersterfinder und deren Beantwortung im nationalistischen Sinn ausgehen, ist vor allem als stoffliche Dramatisierung zu werten, die von der apologetischen Absicht herkommt und einen hoffnungslosen Versuch darstellt, den Abstand zwischen dem Auslöser und dem Nachahmer einer Geistesbewegung zu überspringen oder gar deren Verhältnis umzukehren. Diese Dramatisierung betont nur den weltlichen Charakter dieses salomonischen Weisheitstyps : Es ist Weisheit, die in reelle Konkurrenz zur griechischen Weisheit gesetzt werden kann, weil sie die gleichen Bereiche wie jene betrifft und von den gleichen menschlichen Fähigkeiten erarbeitet wird. Die jüdisch-hellenistischen Autoren le-

42) F 5 § 11 (DENIS 224a) : σαφέστερον δὲ καὶ κάλλιον τῶν ἡμετέρων προγόνων τις εἶπε Σολομῶν αὐτὴν πρὸ οὐρανοῦ καὶ γῆς ὑπάρχειν (vgl. CLEMENS, Strom 6.138,4, bei DENIS 224b, der umschreibend weiterinterpretiert); F 5 § 9-11 sind o. Kap. I.1.3 D.a (TEXT 18) übersetzt und kurz erklärt. Selbst wenn in diesem Fragment das Schwergewicht auf der Anwendung der allegorischen Methode liegt und nicht so sehr auf dem Erweis der salomonischen Ueberlegenheit, wie WALTER, JSHRZ III/2, 263, richtig betont, bleibt es beim "nicht so sehr". Aristobul hat ja über die Allegorie hinaus einen komparativischen Vergleich zugunsten Salomo's aufgestellt.

gen ja gerade keinen Wert darauf, dass ihre Weisen aus einer speziellen über-weltlichen Quelle (wie etwa der תורה oder dem רז Gottes) schöpfen, sondern betonen deren menschliche Erfindungsgabe, intellektuelle Fähigkeiten und praktische Begabung. Dass diese Aussagen zur gleichen Zeit gemacht werden, in welcher auch die Konzepte der Tora-Weisheit und der apokalyptischen Weisheit ausgebildet wurden, wirft ein bis jetzt wenig beachtetes Licht auf den apologetischen Grundzug der meisten jüdisch-hellenistischen Autoren. Sie standen in den Auseinandersetzungen mit der hellenistischen Wissenschaft und dem daraus sich ergebenden Anspruch auf Weisheit und konnten, wenn sie ihre eigenen Ansichten darlegen und mit Argumenten begründen wollten, <u>nicht</u> die esoterischen Begriffe תורה, רז, סוד, גלה, פשר usw. brauchen, sondern mussten auch in ihrem eigenen Traditionsbereich Weisheit im gängigen Sinn aufzuweisen imstande sein. In der Weisheit des Königs Salomo fanden sie dafür ein Modell bereitgelegt, das sie auf verschiedene Ahnen anwenden konnten und so - mit Hilfe hellenistischer Argumentationstechniken - eine frühjüdische Weisheitstradition eigener Art zu entwickeln vermochten.

2.2 Die Ausweitung bis in die Magie (von Weish bis Josephus)

Die salomonische Tradition erfuhr in der Folgezeit eine Entwicklung, die deutliche Bezüge zu den beiden Hochformen der Weisheitsreflexion, der im vorausgehenden dargelegten Tora-Weisheit (Kap. I.1) und der apokalyptischen Weisheit (Kap. I.2 und 3) aufweisen, und deshalb auch innerhalb dieser beiden Bereiche verstanden werden müssen.

Eine erste Traditionslinie beruht auf einer bezeichnenden Verschiebung in der immer auf 1 Kön 5,9-14 basierenden extensiven Auslegung der Weisheit Salomos. In <u>Weish 7,17-21</u> beschreibt der alexandrinische Pseudo-Salomo in einer inhaltlichen Liste seine "untrügliche Erkenntnis der seienden Dinge" (v.17), die er von

Gott, "dem Führer der Weisheit und Lenker der Weisen" (v.15) bekommen hat : Von der philosophischen Kosmologie (v.17b : σύστασις κόσμου καὶ ἐνεργεία στοιχείων)[43], der Astronomie (v.18f.), der Biologie (φύσεις ζώων, θυμοὶ θηρίων), Botanik (διαφοραὶ φυτῶν, δυνάμεις ῥιζῶν) und Psychologie (διαλογισμοὶ ἀνθρώπων) bis zur Dämonologie (βίαι πνευμάτων) hat ihn die 'Weisheit', diese πάντων τεχνῖτις, alles gelehrt. Der alte weise König hatte alles das, was damalige hellenistische Bildung umfasste, schon in grauer Vorzeit erkannt; seine πολυπειρία (8,8) entspricht bestens der griechischen ἐγκύκλιος παιδεία. Dabei ist nicht zu übersehen, wie die deskriptive Liste von 1 Kön 5,13 eine eigenartige Tiefendimension bekommt. Es geht diesmal nicht mehr nur um eine Fülle von Wissensgebieten und eine erschöpfende Kenntnis der detailreichen Oberfläche der Welt, sondern vielmehr um vollständige Durchdringung, ja Beherrschung der erkannten Wirklichkeiten.

Josephus macht dies Ant 8,42-44 in grösserer Kürze noch deutlicher. Die frei und verdeutlichend zitierten Verse 1 Kön 5,9-14 interpretiert er anschliessend extensiv auf die Erfassung und Durchdringung der ganzen Natur :

> οὐδεμίαν γὰρ φύσιν ἠγνόησεν,
> οὐδὲ παρῆλθεν ἀνεξέταστον,
> ἀλλ' ἐν πάσαις (scl. φύσεσιν) ἐφιλοσόφησε,
> καὶ τὴν ἐπιστήμην τῶν ἐν αὐτοῖς ἰδιωμάτων ἄκραν ἐπεδείξατο
> (8,44b).

Was aber in Weish 7,20 als Einzelwissen innerhalb einer ganzen Liste erwähnt wird, die βίαι πνευμάτων, wird bei Josephus (8,45) zu einer τέχνη gegen die Dämonen, welche eine besonders wichtige

---

43) Eine ähnliche kosmische Uebersicht spricht EZECHIEL der Tragiker F 2 (DENIS 210 Z. 14f.) dem Mose auf dem Sinai zu :
ἐγὼ δ' ἐσεῖδον γῆν ἅπασαν ἔγκυκλον
καὶ ἔνερθε γαίας καὶ ἐξύπερθεν οὐρανοῦ,
wovon in syrApkBar 59 eine apk Version zu finden ist; vgl. EpAr 139. Aehnliches von Josef bei PHILO dem Epiker F 2 (DENIS 204 Z.3), dazu vgl. JosAs 6.

Gabe Gottes an Salomo und das jüdische Volk sei[44]. In seiner ausführlichen Schilderung einer Dämonenaustreibung durch Eleazar (8,46-49) verweist er auf ἐπῳδαί und τρόποι ἐξορκώσεων (Beschwörungen und Exorzismen) des Salomo und auf einige magische Utensilien wie Ring, Siegel, Wurzel, Wasserbecher (vgl. Test Sal 1,6-12; 2,9; 22,10; 24,2), die auf eine inzwischen entstandene Magieliteratur salomonischer Prägung hinweisen[45]. Das gerade in den ersten zwei nachchristlichen Jahrhunderten in Blüte stehende Zauberwesen[46] konnte an dieser Stelle einen willkommenen Ansatzpunkt finden, sodass Salomo eine wichtige Rolle in der antiken Zauberliteratur zu spielen begann. "Die Zahl der ihm zugeschriebenen astrologischen, alchimistischen, iatromantischen und ähnlichen Traktate, ganz abgesehen von Amuletten und Zaubergemmen, ist fast unübersehbar"[47].

Diese Magisierung der Weisheit Salomos ist eine Konsequenz aus der über Jesus Sirach, Aristobulos, Weisheit Salomos und Josephus immer extensiver werdenden Auslegung von 1 Kön 5,9-14 in einer Zeit, in der man mit der Einsicht in die geheimnisvollen Eigenschaften der Naturerscheinungen auch die Beherrschung der ihnen innewohnenden Kräfte verbunden sah[48]. Und da vor allem

---

44) 8,46 : καὶ αὕτη μέχρι νῦν παρ' ἡμῖν ἡ θεραπεία πλεῖστον ἰσχύει; vgl. jedoch die Geschichte von Mosollamos und dem verspotteten Vogelschauer bei PSEUDO-HEKATAIOS I, F 1 § 201-204; auch die Vorwürfe der Magie, welche späte, heidnische Autoren dem jüdischen Volk machen : Lukian von Samosata (geb. 125 n.; REINACH, Auteurs Nr. 84); Kelsos (um 150 n.; REINACH, Auteurs Nr.88, 4f.); Numenius von Apameia (2. Hälfte des 2. Jhd.s; REINACH, Auteurs Nr. 95).

45) Eine Parallelerscheinung ist die Magie mosaischer Eigenart, welche jedoch einen direkten Ansatzpunkt im biblischen Text Ex 7-11 hat, wo die Zauberkräfte des Mose im Kampf mit den ägyptischen Magiern ausführlich geschildert werden. Dieser Machtkampf lässt sich in frühjüdischer Zeit vielfach wieder finden : Artap F 3 § 25-29; Weish 10,16; 16-18; EZECHIEL der Trag. F 2 (DENIS 211 Z. 29 bis 212 Z. 20); AntBibl 10,1; JOSEPHUS, Ant 2,280. Belege für Mosemagie bei GOODENOUGH, Jewish Symbols, Indexband XII,13, s.v. Moses; DENIS, Introduction 140f.; bes. GAGER, Moses in Greco-Roman Paganism 134-161.

46) LEIPOLDT/GRUNDMANN, Umwelt I, 77; vgl. Apg 19,19.

47) HENGEL, JuH 239; vgl. SALZBERGER, Die Salomo-Sage 92-129; SCHUERER III, 407ff. 413f.418-420 (mit Lit.). Instruktives Material bietet GOODENOUGH, Jewish Symbols, Indexband XIII, 182, s.v. Solomon; rabbinische Belege bei BILL IV, 533ff.; CHASIDAH, אישי התנ"ך 399-416, bes. 403f.; überhaupt die Lexikonartikel zu Salomon/Solomon in JewEnc 11(1905) 436-448 (SELIGSOHN/MONTGOMERY/PRICE), PRE Suppl. 8(1956)660-704 (PREISENDANZ) und ThWNT 7 (1962) 459-463 (LOHSE).

48) Eine ganz andersartige Ausweitung ist im rabbinischen Schrifttum zu sehen, wo 1Kön 5,12 (3000 Maschal, 1005 Lieder) ins Unermessliche gesteigert ist :

der Schwierigkeitsgrad, den ein Gebiet des Lebens oder Wissens aufwies, ausschlaggebend war für die Grösse der Weisheit dessen, der das Gebiet beherrschte, wurden schliesslich die undurchsichtigsten Sparten menschlichen Wissens, nämlich der Umgang mit übernatürlichen Kräften, in Salomos Weisheit eingeschlossen. Am Ende dieser salomonischen Traditionslinie steht deshalb die W e i s h e i t als M a g i e[49].

Weisheit ist jetzt übergrosses Wissen und Können geheimnisvoller Art und Herkunft. Es ist deshalb keineswegs mehr wichtig, dass die Wissensgebiete im Bereich der Erfahrung liegen, vielmehr ist jemand umso weiser, je weiter sein Wissen vom alltäglichen Bereich entfernt und in den undurchschaubaren Bezirk des Geheimnisses entrückt ist. Damit ist die salomonische Weisheit in eine seltsame Nähe zur Weisheit der Apokalyptik gerückt, die ja, wie wir schon in Kap. I.2 aufgezeigt haben, im geoffenbarten Wissen göttlicher Geheimnisse, also ebenfalls der dem gewöhnlichen Menschen vorenthaltenen, "tiefen und dunklen" Wissensbereiche besteht[50]. Dem entsprechen die geheimnisvolle Art der Wissensvermittlung (Traum, Vision, Engel, Himmelsreise) und der meist in bildlicher Verschlüsselung dargebotene Inhalt, welche beide die natürliche Erkenntnisfähigkeit übersteigen. Bei der Weisheit als Magie kommt zur geheimnisvollen Vermittlung und zum schwierigen Inhalt noch das bedeutende Moment der Beherrschung und praktischen Anwendung der erkannten Kräfte hinzu - womit das überweltliche Wissen des salomonischen Magiers direkt in die Praxis einmündet[51], während apokalyptische Weisheit - trotz der Tendenz

---

"Das lehrt, dass Salomo zu jedem Wort der Tora 3000 Sprüche und zu jedem Wort der Schriftgelehrten 1005 Gründe beigebracht hat" (bEr 21b) ! - Anzufügen wäre auch das z.T. christliche TestSal, das in phantastischer Weise die Macht Salomos über die bösen Geister Ornias, Epiphas und Abezethibu als "Beweis der mir verliehenen Weisheit" (24,3) schildert, s.u. Anm. 51; vgl. auch syrApkBar 77,25.

49) Vielleicht spielt dieser Gedanke auch in Mt 12,42 Par mit, wo Jesus im Zusammenhang mit der Forderung einiger pharisäischer Schriftgelehrten nach einem Z e i c h e n auf die grosse Weisheit Salomos hinweist, die aber von ihm selbst überboten wird.

50) Dan 2,22; vgl. auch EICHER, Einsicht 126ff.

51) Der salomonische Tempelbau z.B. ist ein Werk der Dämonen : Test Sal 1-2.22, eine Vorstellung, die nun auch in den Nag-Hammadi Schriften belegt ist, vgl. GIVERSEN, Solomon und die Dämonen 16-21.

zur politischen Aktion - die Praxis als Realisierung des Geschauten nur von Gottes geschichtsmächtiger Wirksamkeit her erwarten kann.

2.3 Die Zentrierung auf das Gesetz (von EpAr bis Josephus)

So wie für Salomo die "Naturwissenschaften" zum typischen Wissensbereich wurden, so gehört zu Mose die Erfindung der Schrift und des Gesetzes[52]. Ist jedoch das Gesetz in den romanhaften Ausgestaltungen der älteren jüdisch-hellenistischen Historiker e i n e Erfindung des Mose neben a n d e r e n "nützlichen" (Artap F 3,4) Erfindungen, so wird es später - wohl im Zusammenhang mit der sich durchsetzenden Tora-Theologie - zum mosaischen Weisheitsbeweis par excellence.

Im Aristeasbrief, und zwar in der Apologie des Gesetzes (128-171), welche die noch tastende Allegorese des Aristobulos (vgl. F 2 und 4) schon selbstverständlich anwendet[53], kommt der alexandrinische Autor (um 120 v.) auch auf Mose zu sprechen. Die "weisesten Griechen" (137) mit ihrem Götzendienst und die noch "viel dümmeren Aegypter und ähnlichen Völker" (138) mit ihren Tierkulten (vgl. Weish 13-15) in den Schatten stellend sicherte Mose den monotheistischen Glauben seines Volkes durch sein weises Gesetz ab :

---

52) Texte s.o. bei Eupol, Artap und Aristob; dazu auch Kleod F 1 § 240; hingegen Jub 4,17 (s.o. TEXT 23).

53) WALTER, Der Thoraausleger Aristobulos 141-148, zeigt die Entwicklungslinie der allegorischen Auslegung wie folgt auf :
Aristobulos steht unter dem Einfluss der stoisch-pergamenischen und der alexandrinischen Philologenschule, von denen er einerseits die Allegorese, andererseits die Konstituierung eines "guten" Textes durch Bereinigung übernimmt. Während bei ihm Allegorese aber noch Ausweg aus seiner Denk- und Gewissensnot über die Anthropomorphismen der Bibel ist, wird in EpAr und Weish der doppelte Schriftsinn bei Personen und Sachen systematisch eingeführt und unbedenklich angewendet. Bei Philo geschieht dann schon Totalallegorese der Tora als Symbol für religiöse und ethische Wahrheiten.
Vgl. dazu BOTTE, Das Leben des Mose bei Philo 173f.; MEISNER, Aristeasbrief 42, Anm. 26.

> Da nun der Gesetzgeber als Weiser, der von Gott zur Erkenntnis aller Dinge befähigt wurde (σοφὸς ὢν ὁ νομοθέτης, ὑπὸ θεοῦ κατασκευασμένος εἰς ἐπίγνωσιν τῶν ἁπάντων), alles klar erkannte, umgab er uns mit undurchdringlichen Wällen und eisernen Mauern, damit wir uns mit keinem anderen Volk vermischen, sondern rein an Leib und Seele bleiben und - befreit von den törichten Lehren (ἀπολελυμένοι ματαίων δοξῶν) - den einzigen und gewaltigen Gott überall in der ganzen Schöpfung verehren (139).

Dieser von höchster Erkenntnis geleiteten Absonderung des Volkes entspricht die Heiligkeit des göttlichen Gesetzes, das nicht profaniert werden darf. Pseudo-Aristeas findet hierin ein originelles Argument, um den Sachverhalt zu erklären, der den König Ptolemaios II. Philadelphos bei der Lektüre der griechischen Uebersetzung irritiert, nämlich dass ein so vollkommenes Gesetz bei den heidnischen Historikern und Poeten nicht erwähnt werde (312-317) :

> Der Historiker Theopomp von Chios (geb. 378/6 v.) "sei länger als 30 Tage von Sinnen gewesen, als er etwas aus dem Gesetz, was schon früher, aber ungenau übersetzt worden war, in seiner Geschichte (wohl die Philippika; Verf.) verwenden (προσιστορεῖν) wollte" (314).
> Theodektes von Phasaelis in Lybien (ca. 377-336 v.), ein Tragiker und Rhetor, "sei erblindet, als er etwas aus dem Buch in einem Drama verwenden (παραφέρειν) wollte" (316).

Das Gesetz war also nach EpAr den Griechen der klassischen Zeit durchaus bekannt - wie ja schon Eupolemos, Artapanos und Aristobulos aufgewiesen hatten - aber es konnte von ihnen nicht zitiert werden.

Die polemische Note von EpAr ist bei Philo von Alexandrien zwar stark gedämpft, doch wird die inhaltliche Argumentation voll übernommen : Mit dem Aufweis der Unerschütterlichkeit der mosaischen Gesetze (Vit Mos 2,12-16) und des Respektes anderer Nationen vor dessen Gesetzeswerk (Vit Mos 2,17-24) zeigt er,

> dass Mose der beste (ἄριστος) aller Gesetzgeber aller Länder war, sei es bei den Griechen oder den Barbaren, und dass seine Gesetze die besten seien und wahrhaft göttlich (κάλλιστοι καὶ ὡς ἀληθῶς θεῖοι) ... (2,12).

Mose ist für Philo schlechthin die grösste Gestalt der israeli-

tischen Vorgeschichte, der die Eigenschaften des idealen Königs, Gesetzgebers, Priesters und Richters in sich vereint (vgl. Vit Mos 2,292). Obwohl Philo die Absicht hat, Mose zu beschreiben, "wie er wirklich war" (Vit Mos 1,2 : ὅστις ἦν ἐπ' ἀληθείας)[54], zeigen seine Ausführungen deutlich auf, dass sein Mosebild "im Grunde von dem biblischen genauso weit entfernt (ist), wie der Mosesroman mit all seiner Phantastik : hier wie dort wird Mose als einzigartige Persönlichkeit gefeiert, er ist der geniale, der idealisierte Mensch"[55], der Weise schlechthin, der wie die aufgehende Sonne das Licht der anderen Sterne verdunkelt (Vit Mos 2,44).

Josephus bezeugt in Palästina die gleiche Tradition, wenn er zu Beginn der Antiquitates Mose als uneinholbares Vorbild den anderen Gesetzgebern der Vorzeit gegenüberstellt (vgl. 1,18-26 mit PHILO, Op Mund 1-3)[56] und als Lehrmeister der griechischen Philosophen anführt : Ap 2,168 sind dies οἱ σοφώτατοι παρ' Ἕλλησιν (vgl. 2,281), in 2,223 und 257 ist es Platon selbst; und ebenso in Ap 2,154-156, wo ihm vor lauter panegyrischem Eifer "die Lykurge und Solone und Zaleukos der Lokrier und alle von den Griechen bewunderten (Gesetzgeber) wie Kinder von gestern und vorgestern erscheinen".

---

54) Vgl. BOTTE, Das Leben des Moses bei Philo 176.
Die vormosaischen Führer des Volkes behandelt Philo "nur" als Typen von Tugenden und gruppiert sie in zwei parallele Triaden : 1.Enosch - Henoch - Noach // Hoffnung - Umkehr - Ruhe (vgl. Abr 7-47); darauf folgen in der 2. Triade Abraham - Isaak - Jakob // Studium - Begabung - Uebung, deren erster Teil in Abr 60-276 vorhanden ist. Der zweite und dritte Teil dieser Triade sind verloren, doch genügen die Verweise in Abr 48-58; Jos 1; Praem Poen 31-48, um den summarischen Inhalt zu erkennen. Josef, der "Zusatz" (Jos 31) zur Weisheit, bleibt in seiner Bedeutung ambivalent, vgl. die positive Schilderung in Jos mit der negativen in Somn 2.

55) JEREMIAS, Art. : Μωυσῆς, ThWNT 4 (1942) 856; gegen diese Darstellung des Moses als θεῖος ἀνήρ wendet sich VERMES, Die Gestalt des Moses 72; vgl. jedoch neulich wieder MEEKS, The Divine Agent and his Counterfeit, bes. 45-54.

56) THACKERAY, Josephus IV, S. XIII ("clear dependance") und 11, Anm. b. Das sonstige Mosebild der Antiquitates ist sehr stark nacherzählend (2,202-4,331) und "letzten Endes ... identisch mit dem der palästinensischen Tradition, manchmal ein wenig griechisch zurechtgemacht" (VERMES, Die Gestalt des Moses 88f.).

In dieser Zeit ist es für den gebildeten und gläubigen Juden im palästinischen Mutterland und in der ägyptischen Diaspora eine Evidenz, dass das Gesetz des Mose, in welchem das gesamte menschliche Wissen, der göttliche Bauplan der Welt und der Fahrplan der Geschichte verborgen lag, einen prinzipiell unübertreffbaren Schatz von Weisheit darstellt, und Mose somit der prinzipiell unübertreffbare Weise ist. Die enge Verbindung von 'Weisheit' und mosaischem Gesetz, welche Sirach mit seiner Identifikationsformel zum festen Bestandteil der frühjüdischen Fundamentaltheologie gemacht hat (s.o. Kap. I.1.1 und 1.2), ist aber bei den jüdisch-hellenistischen Autoren, dank deren historischen Interessen, auf originelle Weise zustande gekommen : Indem sie die Gestalt des Mose in den salomonischen Weisheitstyp integrierten und ihr dessen extensive Auslegung auf dem Gebiete des Gesetzes beilegten, verbanden sie 'Weisheit' und Gesetz narrativ. Es geschah dabei nicht so sehr die Versöhnung divergierender innerjüdischer Tendenzen wie bei Sirach, sondern eine Verbindung der weisen Gesetzgebung der Juden mit den Gesetzgebungen der Umwelt, welche aus der apologetischen Perspektive natürlich als weniger weise angesehen wurden.

So wie Salomos Weisheit an Ex- und Intensität die Weltweisheit aller anderen Weisen übertraf, so übertraf auch Mose mit seiner weisen Gesetzgebung alle anderen Gesetzgeber. Bevor wir jedoch der salomonischen Spruchweisheit und den mosaischen Gesetzestexten in frühjüdischer Zeit nachgehen[57], muss noch eine dritte Textgruppe beachtet werden, in welcher der salomonische Weisheitstyp explizit in dramatische Auseinandersetzung mit der orientalischen, ägyptischen und griechischen Weisheit gebracht wird.

---

57) Die Gesetzeszusammenfassungen bei PHILO, Hyp 7,1-9, und bei JOSEPHUS, Ap 2,190-219 versuchen, diesen ideologischen Behauptungen inhaltliche Bestimmungen beizufügen. Wie stark sie dabei auf genuin griechische Traditionen zurückgreifen müssen, wird Kap. III.4 zeigen.

3. DIE WEISEN ISRAELS IM MUSISCHEN KAMPF

Zur dramatischen Darstellung der grösseren Weisheit eines Vorfahren oder einer wichtigen Gestalt in der Geschichte oder Mythologie gehören von alters her auch verschiedene Formen von verbalen Wettkämpfen, bei welchen knifflige Fragen gestellt und beantwortet werden. Die entsprechende literarische Form ist das Rätsel, das wegen seiner sprachlichen Verschlüsselung alltäglichster Dinge an das schnelle Erfassen, die umfassende Kenntnis und die geistesgegenwärtige Antwort des Helden höchste Anforderungen stellt. So begegnet uns in der <u>griechischen</u> Literatur seit dem 6. Jhd. v. eine fast unübersehbare Fülle von Rätselspielen[58]. Im <u>Vorderen Orient</u> lassen sich seit sumerischer Zeit[59], in <u>Aegypten</u> nur im Neuen Reich[60] Spuren alter Formen des Rätselra-

58) Viele Belege bei OHLERT, Rätsel und Rätselspiele der alten Griechen, bes. 22-82; SCHULTZ, Rätsel aus dem hellenischen Kulturkreis I, 22-259, bringt 373 "Rätsel und rätselähnliche Gebilde", nämlich Aenigmatisches, Mantisches, Gnomisches, Grammatisches und Mathematisches; vgl. DERS., Art. : Rätsel, PRE 2. R. 1 (1914) 62-125, bes. 88-116. Alle wettkampfartigen Szenen der griechischen Literatur hat FROLEYKS, Der ἀγὼν λόγων in der antiken Literatur (1973), gesammelt, besprochen und gattungsgeschichtlich situiert. - Zum Rätsel als literarische Form s. Kap. III.1, Anm. 22.

59) VAN DIJK, La sagesse suméro-accadienne 31-85, stellt als eine wichtige Gattung die "Adaman-Du$_{11}$-Ga Sapientiaux" (Streitgedichte) vor; vgl. LAMBERT, Babylonian Wisdom Literature 150-212 : "Fables or Contest Literature". - In aramAch ist wohl auch ein Wettkampf geschildert worden, doch fehlt in den Fragmenten jegliche Spur (s.u. Kap. IV.1). - Der Wettstreit zwischen dem babylonischen und dem persischen König, den BROCK, A Piece of Wisdom Literatur 212f. vorstellt (vgl. u. Anm. 84), ist nicht datierbar, aber sicher spät. Ein Ueberblick bei FROLEYKS, Der ἀγὼν λόγων 399-410 (Sumerer); 410-416 (Babylonier).

60) Aus dem ägyptischen Bereich fand ich nur den fragmentarischen Wettstreit zwischen dem Hyksoskönig Apophis in Avaris und dem thebanischen Herrscher Seqnen-Re, der auf dem Papyrus Sallier I (um 1230 v.) erhalten ist; vgl. The LITERATURE OF ANCIENT EGYPT 77-80; ANET 231f. (bei ERMAN, Die Literatur der Aegypter 214ff., kaum als Wettstreit zu erkennen). - Der Wettkampf zwischen dem Pharao Amasis (568-526 v.) und dem König der Aethiopier, den PLUTARCH, Conv sept sap 151B-D. 152E-153E (BABBITT 374-77.382-91) erzählt, ist typisch griechisch : Auf die neunfache Frage des Pharao nach dem Aeltesten, Grössten, Weisesten, Schönsten, Allgemeinsten, Nützlichsten, Schädlichsten, Stärksten und Leichtesten antwortet der Aethiopier mit : Zeit, Welt, Wahrheit, Licht, Tod,Gottheit, Dämon, Glück, Angenehmes, wird dann aber von Thales, einem der Sieben Weisen, mit den besseren Antworten : Gottheit, Raum, Zeit, Welt, Hoffnung, Tugend, Laster, Notwendigkeit, Naturgemässes, übertroffen. - Ob demAch einen Wettstreit aufwies, ist nicht auszumachen (s.u. Kap. IV.2).

tens finden, doch bleiben die literarischen Zeugnisse spärlich. Im Korpus der biblischen Schriften findet sich nur ein einziger ausgeführter Rätselwettkampf bei der Hochzeitsfeier des Simson (s. Kap. 3.1.1), ein Hinweis auf ein Rätselspiel Salomos (s. Kap. 3.1.2) und einige verstreute Rätselworte und Zahlensprüche (bes. Spr 6,16-19; 23,39f.; 30,15; Sir 22,14; 23,16f.; 25,7-11; 26,5-7. 28; 50,25f.)[61]. Die חידות / αἰνίγματα gehören zwar zum Wissensbereich des biblischen Weisen (vgl. Spr 1,6; Weish 8,8; Sir 39,3; 47,15), in den Texten lässt sich jedoch nur wenig Rätselartiges finden. Das biblische Ethos der Verständlichkeit und der nichtpropagandistische Charakter der meisten Texte standen anscheinend dem Spiel der Verrätselung unfreundlich gegenüber.

In frühjüdischer Zeit hingegen scheuten sich die jüdischen Autoren - sicher unter dem Einfluss der hellenistischen Mode - nicht mehr, sich bei der Darstellung der grösseren Weisheit ihrer Ahnen und ihrer Zeitgenossen des musischen Kampfes mit Worten zu bedienen, um in dieser für sie noch unverbrauchten literarischen Gattung die eigene Weisheit vorzutragen und in überlegene Auseinandersetzung mit der hellenistischen Weisheit zu bringen. Dabei bot sich ihnen in der eigenen Tradition wiederum die idealisierte Gestalt des alten, weisen Salomo an. Sein Rätselspiel mit der Königin von Saba (1 Kön 10,1.3) hat bezeichnenderweise gerade in frühjüdischer Zeit erneutes Interesse und weitere legendarische Ausschmückungen erfahren. Die Vorstellung von Weisheit als einem überragenden Wissen in allen irdischen Belangen, konnte hier zu einer weiteren literarischen Darstellung kommen.

Griechische Rätselspiele endeten oft tödlich : Homer soll aus Gram darüber gestorben sein, dass er das Rätsel eines Fischer-

---

61) Auch WUENSCHE, Die Räthselweisheit bei den Hebräern 11-30, findet keine anderen; diesen tatsächlichen Befund vermögen auch seine gegenteiligen Beteuerungen (S. 30) nicht wettzumachen; vgl. NOTH, Könige I, 224; WESTERMANN, Art. : Rätsel, BHH 3 (1966) 1552f.; VON RAD, Weisheit in Israel 53-56 (vgl. ThAT I, 436, Anm. 19). - SCHULTZ, Rätsel I, S. VII, sagt kategorisch : "Auf einem dritten Kulturgebiet (scl. neben den alten deutschen und den indischen Rätseltraditionen), nämlich auf dem der jüdischen Tradition, ist ... eine nennenswerte, alte oder originale Rätseltradition überhaupt nicht zu verzeichnen."

jungen nicht lösen konnte[62]; ebenso starb der Seher Kalchas, weil er im Wettkampf gegen Mopsos unterlag[63]. Eigentliche Verkörperung des tragisch endenden Rätselwettkampfes ist die in die Mythologie hineinragende Sphinx mit ihrer Rätselfrage : "Was geht am Morgen auf vier, am Mittag auf zwei, am Abend auf drei Beinen ?" und der unbarmherzigen Vernichtung des Unterlegenen[64]. In diesem Falle gilt JOLLES' Wort : "Ein aufgegebenes Rätsel nicht lösen können, heisst Untergang - ein Rätsel aufgeben, das keiner rät, heisst Leben"[65].

Die vielfachen Abstufungen in der Dramatisierung der verbalen Wettkämpfe von Rätseln auf Leben und Tod bis zu harmlosen Sinn- und Wort-Spielereien (=Griphen), wie sie zahlreich in der sympotischen Literatur der Antike vorliegen, verbieten es aber, das Gebiet der Rätselei nur unter dem tragischen Aspekt der Beklemmung und des Leidens[66] zu sehen; vielmehr kommt darin auch das "Spiel mit der Wahrheitsfindung"[67] zum Wort, welches gerade der Tragik entbehrt und eine der "urtümlichsten Vergnügungen des homo ludens"[68] darstellt. Mir scheint, dass diese spielerische Komponente in den orientalischen Beispielen vorrangig ist, und

---

62) HERAKLIT, Frgt 56 (DIELS/KRANZ I, 163); es handelt sich um das sogenannte "Läuserätsel" : "Was wir sahen und fingen, das lassen wir zurück; was wir weder sahen noch fingen, das tragen wir fort"; vgl. OHLERT, Rätsel und Rätselspiele 30-32; SCHULTZ, Rätsel I, Nr. 101.102, vgl. Nr. 230; II,74.

63) HESIOD, Frgt 278 (MERKELBACH/WEST 137); vgl. OHLERT, Rätsel und Rätselspiele 27f.; SCHULTZ, Rätsel I, Nr. 340; II, 73; SCHADEWALDT, Legende von Homer 53f.

64) Zu den verschiedenen Formen des Sphinxrätsel, vgl. OHLERT, Rätsel und Rätselspiele 23-27. - Die drei angeführten tödlichen Wettkämpfe stellen - nach dem Vorbild von OHLERT - auch HESS, Der Agon zw. Homer und Hesiod 33f. (vgl. 17), und LUCK, Art. : Rätsel, Lexikon der Antike I/4, 63, zusammen. Rabbinische Varianten in bSchab 152 (NADOR, Jüdische Rätsel Nr. 6.8).

65) Einfache Formen 133. - Diese sogenannten "Hals(lösungs)rätsel sind gesammelt und besprochen bei MEYER, Das Halslösungsrätsel (1967), bes. 32-80.

66) Ebd. 130.133 ("Im Grunde ... sind alle Rätsel Halsrätsel..."); PERDUE, The Riddles of Psalm 49, 533-542, kommt von dieser Position zu einer abwegigen Ver-rätselung von Ps 49.

67) VON RAD, Weisheit in Israel 56.

68) DERS., ThAT I, 436. Auch OHLERT, Rätsel und Rätselspiele 2f., sieht in der "heiteren Freude am Lebensgenuss" die Ermöglichung des griechischen Rätsels; FROLEYKS, Der ἀγὼν λόγων 422 ("aus der Freude der Griechen am Wettkampf"). Siehe bes. HUIZINGA, Homo ludens 171-191 (Kap. VI : Spiel und Wissen).

deshalb auch die biblische und frühjüdische Rätselei eher im Zeichen des Spieles steht. Letzte griechische Tragik fehlt auch dort, wo die Unterlegenen eine Strafe - und sei es der Tod (vgl. Kap. 3.1.4)- erleiden müssen[69]. Es geht nirgends um das Leben eines Menschen oder gar um die Sinnhaftigkeit menschlichen Lebens überhaupt, sondern vielmehr um Sachwerte (Tribut), ums Vergnügen am Rätseln (vgl. u. bei Anm. 72) oder einfach um den Aufweis der eigenen grösseren Weisheit.

Im Folgenden soll diese spezielle Linie salomonischer Weisheit, ausgehend von den atl. Vorbildtexten Ri 14,12-19 und 1 Kön 10,1.3, an einigen Beispielen illustriert werden. Dabei wird der zeitliche Rahmen des Frühjudentums nach vorne bis weit in die rabbinische Literatur hinein gesprengt und es kommen auch Texte in Sicht, die erst bei der Behandlung der frühjüdischen Logientraditionen (Kap. IV und V) vorgestellt werden. Eine ausführliche Situierung und eine Behandlung aller im midraschischen Schrifttum vorhandenen Wettstreite ist hier nicht möglich[70].

---

69) SCHULTZ, Rätsel II, 74f., versucht, aus Ijob 37,2; 38,2-4; 42,2-7 einen "Rätselwettkampf auf Tod und Leben" zwischen Gott und Ijob zu rekonstruieren, verkennt dabei aber völlig die Struktur der Gespräche. Auch GenR 38,13 (zu Gen 11,28) : Abraham und Nimrod, der im Feuer umkommt (JELLINEK, Bet ha Midrasch I, XVf. 25-34), und bBek 8b-9a (s.u. Kap. 3.1.4 und V. 9) entbehren echter Tragik. -- Die Texte sind gesammelt bei WUENSCHE, Die Räthselweisheit 15-23.31-50; Die Zahlensprüche I : 62-100; II : 414-459; bes. aber NADOR, Jüdische Rätsel, der mit einem tüchtigen Schuss Phantasie auf 95 "Rätsel" kommt. - Vgl. auch ZER-KAVOD, Riddles in the Book of Proverbs 7-11.176f. (zu Spr 13,27; 17,12; 22,11-12).

70) Vgl. bes. die in GenR gehäuft auftretenden Wettkampfszenen zwischen Tinnäus Rufus und ʿAqiba (11,5), mit Rätselfrage, Gegenfrage und nekromantischem Beweis; zwischen "einem Philosophen" und Gamliel (20,4), wo es um die Tragzeit der Schlange geht und der Philosoph wegen seiner Niederlage mit dem Kopf gegen die Wand rennt; zwischen dem Kaiser Diokletian und den Rabbinen von Tiberias (63,8), welche wunderbar alle unmöglichen Forderungen des Despoten - ohne den Sabbat zu verletzen - erfüllen können; und zwischen dem Kaiser Antoninus (?) und R. Jehuda (67,6; vgl. 11,4) mit einem verrätselten Ratschlag des Rabbis. Interessant ist hier auch die jüdische Version des "Gymnosophistengesprächs" Alexanders in bTam 31b-32; vgl. bes. WALLACH, Al. the Great and the Indian Gymnosophists in Hebrew Tradition 47-83. HEER, The Historical Significance of the Dialogues 123-150, hat den historischen Hintergrund der legendarisch gestalteten Texte aufgewertet und dabei die Materialien weitgehend gesammelt.

3.1 Rätselwettkämpfe

3.1.1 Simson und die Philister

Ri 14,12-19 ist der einzige Rätselwettkampf, der in der atl. Literatur ausführlich beschrieben wird. Der starke Simson wetteifert mit den Philistern um 30 Gewänder und stellt dabei ein Rätsel, das aus seiner ganz persönlichen Erfahrung (vgl. Ri 14, 5-9 : Honig im erlegten Löwen) formuliert und deshalb für einen Aussenstehenden unauflösbar ist[71] :

> Vom Fresser ging Speise aus,
> vom Starken ging Süsses aus.

Die Antwort der Philister besteht aus einem Gegenrätsel :

> Was ist süsser als Honig und stärker als der Löwe ?,

das die beiden Lösungsworte (Honig, Löwe) aufweist, zugleich das Spiel weiterführt und erst noch in seiner Antwort ("Liebe") den schwachen Punkt in der Rätselei des starken Simson trifft. Die Struktur des Rätselwettkampfes (1) - (4) ist dabei gut herausgebildet und findet sich in den weiteren Texten immer wieder :

(1) Gegenseitige Verpflichtung (4,12f.)
(2) Das Rätsel wird gestellt (4,14a)
(3) Das Rätsel wird (nicht) gelöst (4,14b.18)
(4) Der abgemachte Preis wird ausgehändigt (4,19).

In 4,15-17 ist eine ausschmückende Szene (3a) eingebaut, welche zeigt, wie die Philister über die Frau Simsons zur Lösung des Rätsels kommen, und damit das Rätselspiel völlig in die Geschichte des stets und nur von Frauen besiegten Simson einpasst. - Ri 14,12-19 ist bis in diese strukturelle Abweichung hinein das Vorbild für KlglR I.1 § 11 (s. u. Kap. 3.1.3.).

---

71) Solche Rätsel sind durchaus möglich, vgl. die zu Ri 14,12-19 parallelen, sogenannten "Ilo-Rätsel" bei MEYER, Das Halslösungsrätsel 23-25.48-57, und noch besser die Rätsel vom "Lebendigen im Toten", Ebd., 32-48, bes. 42-45 (Simson). Die Rekonstruktionen eines ursprünglichen Sinnes des selbständigen Rätsels, wie EISSFELDT, Die Rätsel in Jdc 14,132-135; SCHMIDT, Zu Jdc 14,316 (beide : männlicher Same); PERDUE, The Riddles 537 (Erbrochenes); BAUER, Simsons Rätsel 473f. (Wortspiel mit ארי), u.a. versucht haben, sind deshalb nicht nötig. Vgl. schon SCHULTZ, Simsons Rätsel 521-531.

3.1.2 Salomo, die Königin von Saba und Eiromos von Tyros

Auf ein Rätselspiel Salomos mit der Königin von Saba, die ja nach Jerusalem kam, um Salomo "durch Rätsel auf die Probe zu stellen (נסה)" (1 Kön 10,1), wird nur hingewiesen, ohne dass irgendwelche Rätsel vorgeführt würden - eine willkommene Lücke für spätere Autoren (s.u.). Es geht dem biblischen Erzähler mehr um einen thesenartigen Aufweis der Weisheit (und des Reichtums) von Salomo als um eine Rätselsammlung. So heisst es nur mehrfach beteuernd :

> Salomo aber gab ihr auf alle Fragen Bescheid (נגד); nichts gab es, was dem König verborgen war (עלם), sodass er ihr nicht hätte Bescheid geben können (נגד) (1 Kön 10,3).

Darauf wird er mit königlichen Geschenken überhäuft - und erwidert diese seinerseits mit salomonischer Freizügigkeit. Diese biblische Geschichte zeigt den Weisheitskampf als Spiel in orientalischer Heiterkeit und ohne jeden tragischen Nebenton. Es fehlen sogar die Verpflichtungen zu Beginn und die Aushändigung eines entsprechenden "Preises". Salomo und die Königin von Saba stehen Modell für die sagenhafte Vorstellung vom königlichen Wettspiel um grosse Schätze. Dieser "seriöse" Aspekt verhinderte dabei keineswegs das Vergnügen :

> In jener Zeit schrieben sich die Könige, die miteinander im Frieden lebten, zum Vergnügen (τερπόμενοι) philosophische Probleme (προβλήματα φιλοσοφίας) und sandten sie sich gegenseitig zu. Die sie nicht lösen konnten zahlten jenen, die sie gestellt hatten, Tribut[72].

Auch JOSEPHUS, Ant 8, 165-175, erzählt die Szene von 1 Kön 10,1. 3 mit der gleichen überlegenen Unbekümmertheit und unterstreicht zusätzlich die Leichtigkeit (ῥᾳδίως) und Schnelligkeit (θᾶττον), mit der Salomo die vorgelegten verzwickten Fragen (σοφίσματα) löste. Diese Fähigkeit hatte Salomo (nach Josephus) schon früher im Rätselwettkampf mit dem König von Tyrus, Eiromos (=Hiram), glänzend bewiesen :

---

72) VitAes W 102 (PERRY 100); die ältere Rezension G sagt dasselbe auf weniger präzise Weise.

> Der König der Tyrer sandte Salomo σοφίσματα δὲ καὶ λόγους αἰνιγματώδεις und bat ihn, diese für ihn zu klären und ihm aus der Klemme wegen der in ihnen (versteckten) Lösungen zu helfen (Ant 8,143).

Nach Ap 1,111 waren diese Rätselbriefe Zeichen der besonderen Freundschaft zwischen den beiden Königen, die ja in der gemeinsamen "Passion nach Weisheit" (ἡ τῆς σοφίας ἐπιθυμία) bestand ! Salomo erwies sich dabei natürlich stets stärker und weiser (κρείττων, σοφώτερος).

Zu diesen fast idyllischen Szenen des Josephus kontrastieren die beiden nicht-jüdischen Texte, welche die eifrige Rätseltätigkeit in ihrem finanziellen Kontext zeigen und von einer schliesslichen Unterlegenheit Salomos zu erzählen wissen :

> Menander von Ephesus (um 200 v.) gibt in seiner "Geschichte der Griechen und Barbaren" (FGrHist 783) einen Hinweis auf einen Untertan des Eiromos, einen jungen Mann mit Namen Abdemounos, "der stets die Probleme (προβλήματα) löste, die ihm Salomo, der König von Jerusalem, stellte" (Ap 1,120 = Ant 8,146)[73].
>
> Dios, ein sonst unbekannter griechischer Geschichtsschreiber des 2. Jhd.s v., erzählt in seiner "Geschichte Phöniziens" (FGrHist 785) ausführlicher, was hinter Menanders Andeutungen steckt und beschreibt den Briefwechsel als typisch strukturierten Rätselwettkampf :
> "Man sagt, dass Salomo, der Tyrann von Jerusalem, Rätsel (αἰνίγματα) zu Eiromos schickte und solche von ihm zu bekommen verlangte, (mit dem Zweck) dass derjenige, der sie nicht erklären könnte, demjenigen, der sie löste, Geld entrichten müsse. Eiromos aber, der einverstanden war, vermochte die Rätsel nicht zu lösen, und zahlte deshalb grosse Summen Geldes als Strafe. Später aber, mit Hilfe eines gewissen Abdemounos, eines tyrischen Mannes, löste er die vorgetragenen Rätsel und schlug selbst andere vor, welche Salomo nicht lösen konnte und so Eiromos seinerseits Geld entrichten musste" (Ap 1,114f. = Ant 8,148)[74].

Diese für den frühjüdischen Leser ungewohnte Sicht der Dinge ist uns nur zufällig mitüberliefert worden, weil Josephus seinen Hinweis auf das tyrische Archiv mit den Briefen Salomos bekräftigen wollte (vgl. Ap 1,112).

---

73) Text auch bei STERN, Authors Nr. 35, S. 119-122.

74) Ebd. Nr. 36, S. 123-125.

Bis jetzt wurde uns kein einziges konkretes Rätsel von Salomo oder seinen Kontrahenten vorgelegt. Erst im rabbinischen Schrifttum werden diese inhaltlichen Lücken mit Rätseltexten ausgefüllt :

Im nachtalmudischen Midrasch Sprüche (ca. 11. Jhd.n.), der sonst "auffallend arm an Sagen, Legenden und Parabeln"[75] ist, finden wir in 1,1 zu 1 Kön 10,1.3 eine haggadische Ausschmückung. Das angedeutete Rätselspiel wird mit vier Rätselaufgaben illustriert :

Was ist das ?	(Salomos Lösung :)
Sieben gehen hinaus,	(7 Tage nach der Menstruation)
neun kommen herein,	(9 Monate Schwangerschaft)
zwei schenken ein,	(die Brüste der Mutter)
einer trinkt.	(der Säugling)

Was ist das ?

Eine Mutter sagt zu ihrem Sohn :
Dein Vater ist mein Vater,
dein Grossvater ist mein Mann, (Lot, dessen beide Töchter,
du bist mein Sohn, deren inzestuöse Söhne Moab
und ich bin deine Schwester. und Ammon; vgl. Gen 19,30-38)

Dann folgen zwei Unterscheidungsaufgaben : Salomo muss gleichgekleidete und gleichaussehende Buben und Mädchen unterscheiden, dann Beschnittene und Unbeschnittene.

Der 2. Targum zu Ester (Targum Scheni), der palästinische Tradition und Sprache verrät, dessen Endredaktion aber erst nach Abschluss des talmudischen Schrifttum geschah, bringt in 1,3 drei weitere, äusserst verzwickte Fragen[76]. SCHECHTER zählte zudem in einem jemenitischen Text 19 Rätselfragen der Königin Bilkis[77], die stark aus dem jüdischen Glaubensverständnis heraus formuliert sind[78].

---

75) WUENSCHE, Der Midrasch Mischle VIIf., (Text vgl. 2f.); vgl. STRACK, Einleitung 216.

76) Zur Datierung vgl. DALMAN, Grammatik 33f.; LE DEAUT, Introduction 138f.141f. Die Rätseltexte finden sich bei SULZBACH, Targum Scheni 30f.; WUENSCHE, Die Rätselweisheit 17-23; diskutiert und erklärt bei SILBERMAN, The Queen of Sheba 72-74.

77) The Riddles of Solomon 349-358 (mir nicht zugänglich); engl. Uebers. bei GINZBERG, The Legends of the Jews IV, 145-148.

78) Vgl. auch Koran, Sure 27,16-45/44 (BLACHERE 405-408; vgl. PARET I, 310ff.; II, 373f.). Weitere Traditionen bei WUENSCHE, Der Midrasch Mischle VIIIf.; vgl. SALZBERGER, Die Salomo-Sage 14f.16f.; seine versprochene Material-

3.1.3 Die Schulkinder von Jerusalem und der Athener

Dass in den zuletzt genannten späten Kompilationen durchaus altes Rätselgut verarbeitet ist, kann daraus ersehen werden, dass z.B. in KlglR I.1 § 11 das erste Rätsel aus Midr Sprüche 1,1 vorkommt. KlglR ist aber "einer der ältesten Midraschim palästinischen Ursprungs"[79]. Er bringt in I.1 § 4-19 eine unterhaltsame Reihe alter Anekdoten, welche die überlegene Weisheit und Scharfsicht der Bewohner Jerusalems gegenüber den sich gescheit vorkommenden Griechen und Samaritanern schildert. Als Beispiel sei hier die 9. Anekdote (§ 11) ausgewählt, welche - wie gesagt - das Rätsel aus Midr Sprüche 1,1 aufweist und zudem am deutlichsten die Charakteristiken eines Rätselwettkampfes trägt. § 11 ist offensichtlich nach Ri 14,12-19 (s.o. Kap. 3.1.1) konstruiert[80] :

(1) Ein Athener kam nach Jerusalem. Da ging er in eine Schule und fand dort Kinder sitzen, deren Lehrer gerade weg war. Er richtete eine Frage an sie, worauf diese antworteten : Wir wollen eine Abmachung treffen; wer eine Frage nicht zu beantworten weiss, dem wird etwas weggenommen. Der Fremde ging auf den Vorschlag ein und verlangte, dass sie als Einheimische den Anfang machen möchten. Diese lehnten es aber mit den Worten ab : Frag du zuerst, denn du bist ein alter Mann. Da er aber auf seinem Willen beharrte, fingen sie an :

(2) Was ist das ?	(R. Jochanans Lösung :)
Neun gehen fort,	9 Monate Schwangerschaft
acht kommen,	8 Tage bis zur Beschneidung
zwei schenken ein,	die Brüste der Mutter
einer trinkt,	der Säugling
und vierundzwanzig bedienen.	24 Monate des Säugens

(3) Da er das Rätsel nicht lösen konnte,
(4) nahmen sie ihm etwas weg.

---

sammlung zur Szene (vgl. 32) ist nicht erschienen. BROCK, A Piece of Wisdom Literature 216, Anm. 1, verweist auf ein syrisches Pseudepigraphon mit Rätselfragen der Königin von Saba, das er herauszugeben hofft. Auch im Armenischen ist ein solches Buch vorhanden, vgl. CHARLESWORTH, The Pseudepigrapha 199. - In PRITCHARD, Solomon and Sheba, ist jetzt ein Ueberblick über die jüdischen (SILBERMAN : 65-84, bes. 71-76), islamischen (WATSON : 85-103), äthiopischen (ULLENDORFF : 104-114) und christlichen (WATSON : 115-145) Traditionen geboten; mit erschöpfender Bibliographie : 152-158.

79) STRACK, Einleitung 212.

80) Dt. Text nach WUENSCHE, Der Midrasch Echa 50f.; vgl. NADOR, Jüdische Rätsel Nr. 82. Auch DALMAN, Aramäische Dialektproben 16-22.

(3a) Nachdem ihm R. Jochanan die Lösung vermittelt hatte, kehrte der Athener zu den Kindern zurück, und bekam sein Pfand zurück, jedoch mit den ironischen Worten, mit denen sich auch Simson geschlagen gab :

"Hättet ihr nicht mit meinem Kalbe gepflügt,
mein Rätsel hättet ihr nicht gelöst" (Ri 14,18b).

Die 6. Anekdote des gleichen Midrasch (KlglR I.1 § 8) erzählt von einem jerusalemischen Schneider, dem ein Athener einen zerbrochenen Mörser zum Flicken bringt. Diese Szene findet sich auch in den beiden folgenden Wettkämpfen und bezeugt die vielfache Verflechtung solcher Traditionen auch über den engeren rabbinischen Bereich hinaus.

3.1.4 Jehoschuaᶜ b.Chananja und die Weisen des Athenäums // Achikar und der Pharao

Der Wettstreit des R. Jehoschuaᶜ b.Chananja (Tann. um 90 n.) mit den Weisen des Athenäums in bBek 8b-9a und der Wettstreit Achikars mit den Weisen des ägyptischen Pharaos in syrAch 27-32 Par VitAes 112-123 haben über die Szene von KlglR I.1 § 8 hinaus noch weiteres Rätselgut gemeinsam. Da wir auf beide Texte bei der Behandlung der Achikartraditionen (s.u. Kap. IV.9) ausführlich zu sprechen kommen, sei hier nur auf den Wettkamp als Ganzes verwiesen :

In bBek 8b-9a muss R. Jehoschuaᶜ b.Chananja seine grössere Weisheit vor dem Kaiser Hadrian dadurch beweisen, dass er die Weisen des Athenäums im Rätselwettkampf besiegt. Dieser ist ausführlich erzählt und nach dem bekannten Schema aufgebaut :

(1) Besiegt ihr mich, so tut mit mir alles, was ihr wollt. Besiege ich euch, so speiset mit mir auf dem Schiff.

(2/3) Zwölf Weisheitsproben, die sich in einer ungezwungenen Abfolge von Rätselfragen (1.2.4.6.9.11) und Forderungen von unmöglichen Dingen (ἀδύνατα) (3.5.7.8.10.12) darstellen, welche der Rabbi mit einer Symbolhandlung (zu 1), einem Gleichnis (zu 2), mit Gegenfragen (zu 3.4.9), Aufforderungen zu einer Gegenhandlung (zu 5-8.10.12) oder einem Gegenrätsel (zu 11) beantwortet[81].

81) Nr. 7 und 8 haben in KlglR I.1 § 8 ihre Vorlage; Nr. 5 hat in syrAch 30,6-11 seine Parallele.

(4) Die besiegten Weisen besteigen das Schiff des Rabbi, bekommen jedoch nichts zu essen, sondern werden zum Kaiser gebracht, der sie ihm mit den Worten überlässt : Tu mit ihnen, was du willst ! R. Jehoschuaᶜ lässt sie elend zugrunde gehen.

Die ägyptische Episode in syrAch 27-32 (und Paralleltraditionen) ist in der gleichen vierstufigen Steigerung dargeboten[82] :

(1) Gegenseitige Verpflichtung zur Tributablieferung (16,4).

(2/3) Neun Weisheitsproben in Form von Rätselhandlungen des Pharao (27,1-16), zwei Rätselfragen (30,12-21) und vier Rätselaufgaben an Achikar (29,4-30,5; 30,6-11.22-28.29.30), welche Achikar mit dem gleichen Repertoire von Argumenten wie R. Jehoschuaᶜ zu bestehen vermag[83].

(4) Achikar bekommt als Belohnung Aegyptens Tribut von drei Jahren.

"Letztlich sicher von Achikar inspiriert"[84] ist ein kurzes Stück in mehreren syrischen Handschriften, welche alle von Rätselbriefen des babylonischen Königs an den persischen König erzählen. Es geht dabei um 6 Fragen in der Form "Was ist mehr X als Y ?" (wie in Ri 4,18), die der persische König erfolgreich löst - womit er sich ebenfalls den Tribut von 3 Jahren verdient.

3.2 Sympotische Wettspiele

Neben diesen Rätselwettkämpfen im eigentlichen Sinn gibt es in der frühjüdischen Literatur auch Beispiele für jene leichteren Arten von verbaler Auseinandersetzung, in welcher sich die Weisen verschiedener Nationalität oder Gruppenzugehörigkeit messen können. Die griechisch-hellenistische Literatur kennt eine ganze Reihe solcher intellektueller Spiele, die in ihren Symposien zur

---

82) Texte s.u. Kap. IV.3 (aesAch) und 4 (orVers); die Fragmente von aram und demAch lassen keinen Wettkampf mit Sicherheit erkennen.

83) 30,22-28 hat in KlglR I.1 § 8; 30,6-11 in bBek 8b (Nr. 5) seine Parallele.

84) BROCK, A Piece of Wisdom Literature in Syriac 212-217; Text und Uebers. 212f.; Zit.: 217.

Unterhaltung gespielt wurden und in der sogenannten "Buntschriftstellerei" ihren literarischen Niederschlag fanden. Plutarch mit seinen neun Büchern Quaestiones convivales gegen Ende des ersten Jahrhunderts und Athaenaios v. Naukratis mit seinen 15 Büchern Deipnosophistai gegen Ende des zweiten nachchristlichen Jahrhunderts geben davon eine reiche Auswahl[85]. Aus frühjüdischer Zeit kennen wir vor allem zwei solche sympotische Wettspiele : den Wettstreit der Pagen in 3 Esr 3,1-4,63 und das grosse, siebenfache Tischgespräch in EpAr 187-294. Bei beiden Texten ist eine ältere Vorlage zu erkennen, an deren Bearbeitung sich die Intention der jüdischen Autoren, die grössere Weisheit ihrer jüdischen Favoriten zu demonstrieren, deutlich ablesen lässt.

3.2.1 Die Leibpagen des Darius

Der Wettstreit der Leibpagen des Darius (3Esr 3,1-5, 63; vgl. JOSEPHUS, Ant 11,33-63) ist im jetzigen Zustand eine gut frühjüdische Weisheitsschrift, welche jedoch "ursprünglich eine vom jetzigen Kontext unabhängige, selbständig bestehende Erzählung"[86] war. Diese Vorlage, die wiederum eine noch erkennbare, mehrere Etappen umfassende Vorgeschichte hatte, antwortete auf die Frage : Wer ist der Mächtigste ? mit der dreifachen, sich steigernden Antwort : König - Wein - Weib. Mit zahlreichen Anklängen an Ps(LXX), Dan(LXX), Spr und Tob wird nun dieser Dreischritt, der den drei Pagen entspricht, durch eine vierte Antwort erweitert. Der dritte, jüdische Page überbietet seine erste konventionelle Antwort ("Weib"), indem er mit einem Lob auf die Wahrheit und den Gott der Wahrheit nachdoppelt und dadurch den Wiederaufbau Jerusalems und des Tempels erreicht.

---

85) Vgl. die Lit.-Angaben bei Anm. 1; bes. FROLEYKS, Der ἀγὼν λόγων 40-86 (Weisheitsagone); zudem SCHULTZ, Rätsel I, 1-21; HESS, Der Agon zwischen Homer und Hesiod 7-26; MARTIN, Symposion 167-184 (προβλήματα συμποσίακα); MEIER, Art. : Agones, PRE 1 (1894) 839f.

86) RUDOLPH, Esra und Nehemia VIII; vorher schon LAQUEUR, Ephoros 172; TORREY, The Story of the Three Youths 186. Neulich zusammenfassend POHLMANN, Studien zum 3. Esra 37-48 (Lit.). Zum Formalen vgl. ASCHERMANN, Paränetische Formen 59-62 (Exkurs 1 : Die Rede über die 'Wahrheit' in 3 Esr 4,34-40).

Neben diesem vorrangigen ätiologischen Motiv besteht aber noch ein zweites, didaktisches. Das in der griechischen Symposienliteratur weitverbreitete Kunstmittel der Frage nach dem Besten (τί μάλιστα) oder anderen Superlativen benutzend[87], hält der Autor drei wohlgestalte Lobreden auf den Wein, den König und die Frauen, in welchen deren gute und schlechte Eigenschaften - wie sie die Weisheitsschriften oftmals beschreiben - unter der Leitidee der Macht zusammengestellt werden. Im überschiessenden Lobpreis der Wahrheit aber, vor welcher König, Wein und Weib als ungerecht entlarvt werden, ist auch der didaktische Zielpunkt erreicht, sind die traditionellen Weisheitslehren durch diese - nach der Meinung des Autors - typisch <u>jüdische</u> Einsicht philosophisch-theologischer Art überstiegen.

<u>3.2.2 Die Jerusalemer Gelehrten bei Ptolemaios II Philadelphos</u>

Die <u>Tischgespräche des Aristesbriefes</u> (EpAr 187-294) demonstrieren diese Ueberbietung dann bis zur Ermüdung. Die neuesten Untersuchungen von MEISNER[88] haben deutlich zu zeigen vermocht, dass dem Autor traditionelles Material aus pseudo-pythagoräischen Traktaten περὶ βασιλείας, wie wir sie in Fragmenten von <u>Ekphantos</u>, <u>Diotogenes</u> und <u>Sthenidas</u> kennen[89] und wohl auch einiges hellenistisches Sprichwortgut, jedoch kaum typisch atl. Spruch-

---

87) Viele Beispiele bei OHLERT, Rätsel und Rätselspiele 107-114. - Vgl. SNELL, Dichtung und Gesellschaft 103 : "Wie bedeutsam solche Fragen gerade den Menschen jener Zeit (scl. der Sappho, ca. 600 v.) waren, zeigt sich an folgendem : Uns sind vier Novellen-Kreise kenntlich, die auf das 6. Jhd. zurückgehen, die Legenden von Homer, den Sieben Weisen, Aesop und Pythagoras, und in allen Vieren erscheinen derartige Superlativ-Fragen..." (Anm. 77, weitere Lit.); vgl. DERS., Leben und Meinungen 85-89.103-105; HESS, Der Agon zwischen Homer und Hesiod 12-14; LOMMATZSCH, Die stärksten Dinge 236ff., FROLEYKS, Der ἀγὼν λόγων 44; auch NADOR, Jüdische Rätsel Nr. 17.18.31.

88) Untersuchungen, bes. 109-138; auch JSHRZ II/1, 40f.

89) Texte bei DELATTE, Les traités de la royauté 25-46 (gr.).46-56 (fr.); auch THESLEFF, The Pythagorean Texts of the Hellenistic Period 71-75; 78-84; 187f. Vgl. dazu BURKERT, Zur geistesgeschichtlichen Einordnung einiger Pseudopythagorica 46-55, bes. 49f. 53 : "'Ekphantos' gehört nicht mehr in die 'rein griechische Entwicklungslinie', sondern zu der griechischen Literatur, die bereits durch die Berührung mit dem Judentum geprägt ist."; auch GOODENOUGH, The Political Philosophy 64-73 (Diotogenes).73-5 (Sthenidas). 75-91 (Ekphantos).

weisheit zur Verfügung stand[90]. Es ist nun aber die mehrfach erklärte Absicht des Pseudo-Aristeas, diese griechische Weisheit durch seine jüdischen Gelehrten aus Jerusalem zu entthronen (vgl. 235). Dies geschieht auf recht stereotype Art in den sogenannten "Gottesschlüssen", welche 69 von den 72 jüdischen Weisen an den Schluss ihrer Antworten setzen. Diese Rückverbindung zu Gott wird nach MEISNER auf vier hauptsächliche Arten bewerkstelligt : 1. Gott schenkt (δίδωμι; vgl. bes. 249.274. 280) die besprochene tugendhafte Eigenschaft. 2. Gott vollendet und bewirkt alles Gute (τελειοῖ, κυριεύει, ἡγεῖται; vgl. 195. 199.237-239 u.ö.). 3. Zu Gott soll man in Gebet und Bitte Zuflucht nehmen (vgl. 193.197.226f.). 4. Gott ist das Vorbild jeder guten menschlichen Haltung und Tat, und er ruft zu seiner imitatio auf (vgl. 188.190.192.204-211.281 u.ö.)[91].

Der Vorrang jüdischer Weisheit ist es also, in allem den theologischen Bezug herzustellen und so die zahllosen vereinzelten Weisheitslehren in ein kohärentes System zu bringen. Der durch das ganze Symposion hallende Applaus des Königs und aller Anwesenden, eingeschlossen die φιλόσοφοι (vgl. 200.235) griechischer Provenienz, bestätigt eindrücklich die überragende Weisheit der jerusalemischen Gesandten, und einer der Philosophen, Menedemos der Ereträer (337-263 v.), bestätigt persönlich - wenn historisch auch unglaubwürdig - ihre hervorragende Tüchtigkeit und Einsicht (διαφέρειν ἀρητῇ καὶ συνιέναι) und fasst ihre Argumentation in den lockeren Syllogismus zusammen : "Da die Vorsehung das All regiert, und sie der richtigen Auffassung sind,

---

90) Untersuchungen 40-76. MEISNER wendet sich dabei vor allem gegen FICHTNER, Die altorientalische Weisheit 10, und ZUNTZ, Aristeas Studies I, 21-36. Die traditionsgeschichtlichen Verbindungen zum berühmten "Gymnosophistengespräch" Alexanders (alle Angaben bei MERKELBACH, Die Quellen des Al.-Romans 72-75 : Inhalt; 151 : Quellen; 156-161 : Exkurs), das wohl griechischen Ursprungs ist (vgl. DERRET, Greece and India 48-57, gegen MERKELBACH, Ebd. 73ff.; WALLACH, Alexander the Great 47-83), und dem davon abhängigen Milindapañha (vgl. TARN, The Greeks in Bactria and India 414-436) weisen ebenfalls in die Welt der griechischen Fragespiele zurück. Neueste Diskussion bei FROLEYKS, Der ἀγὼν λόγων 63-70. - Der Vortrag von JAEGER, Les doctrines bibliques et patristiques sur la royauté 413-415, lässt EpAr ganz aus, wohl weil EpAr sich nicht in die antimonarchistische Linie von JAEGER's Darlegungen einfügen lässt.

91) Untersuchungen 77-104, bes. 103f.

dass der Mensch ein Geschöpf Gottes ist, folgt, dass alle Macht und Schönheit der Rede mit Gott einsetzt" (201).

Es ist anzunehmen, dass in frühjüdischer Zeit noch weitere Texte dieser Art existierten. Die oben in Anm. 70 angeführten Szenen bezeugen die Tradition in der klassischen rabbinischen Zeit. Dazwischen haben wir aber nur einige Spuren, wie etwa die Fragen nach dem höchsten Gebot in Mk 12,28 Par Mt, die Schulszene bei Jochanan ben Zakkai in Ab 2,9[92], und vielleicht auch in 1 Kor 13[93]. Die Einkleidung der Logien in einen dramatischen Wettkampf-Rahmen oder in ausgedehnte sympotische Spielsequenzen wurde anscheinend zu Gunsten des Logienmaterials vernachlässigt oder als zu künstlich empfunden. Es bildeten sich deshalb - ebenfalls unter salomonischem Patronat - die Logienkollektionen heraus, in welchen sich die Weisheit des Volkes Israels ohne einen offensichtlich propagandistischen und polemischen Rahmen, vielmehr von ihrer überbietenden Inhaltlichkeit her auszulegen versucht. Diese Weiterführung der alten Weisheit wird uns in Kap. III (und IV) beschäftigen.

Zusammenfassender Ueberblick

Die drei vorausgehenden Kapitel hatten zum Ziel, neben der mosaischen Tora-Weisheit und der henoch'schen רז-Weisheit die dritte Linie einer salomonischen Sachweisheit aufzuzeigen. Diese war bei jenen jüdisch-hellenistischen Autoren zu finden, die sich in ihren Schriften ins Gespräch mit der hellenistischen Kultur einliessen und diese mit den eigenen kulturellen Traditionen verglichen. Im Bestreben, Israel zur Mutter aller Weisheit zu erklären, versuchten diese Autoren, alle Sachgebiete ihrer Zeit zu erfassen und mit verschiedenen literarischen Mit-

92) Vgl. GOLDIN, A Philosphical Session, bes. 20f.; STEIN, The Influence of Symposia Literature 198-229 (Pesaḥ Haggada).

93) CONZELMANN, Paulus und die Weisheit 241, Anm. 6, mit Vergleichsmaterialien.

teln in Abhängigkeit zu Israel zu bringen. Innerhalb der frühjüdischen Denkrichtungen bezeugen sie dabei ein Verständnis von Weisheit im Sinne einer erschöpfenden Kenntnis aller, auch der schwierigsten Wissensgebiete, welche sich vor allem an der idealen Gestalt des alten, weisen Salomo von 1 Kön 5,9-14 und 10,1-13 orientiert. Ein apologetischer Grundzug musste immer wieder festgestellt werden, obwohl Apologie nicht der einzige Zweck dieser Darlegungen war. Auferbauung der eigenen, z.T. in schwierigsten Situationen stehenden Gruppen mag ebenso starkes Anliegen der Autoren gewesen sein, doch zeigt sich diese hier vor allem als eine Art Apologie "nach innen". Die Zuspitzung auf den Topos des Ersterfinders und die immer extensiver werdende Auslegung von 1 Kön 5,11-13, sowie die Uebernahme zahlreicher hellenistischer Argumentationsweisen wie etwa

das Motiv der Bildungsreisen griechischer Gelehrter,
die Erweiterung von Kultur-Genealogien,
etymologische Ableitungen,
pseudonyme Zitate und
sympotische Fragespiele

weisen auf diesen Grundzug hin.

Anhand zweier typischer Formen dieser salomonischen Linie liessen sich gewisse Zusammenhänge (und Differenzen) zu den Hochformen frühjüdischer Weisheitsreflexion (Kap. I) erkennen : In der Weiterführung der Traditionen von Mose und seinem Gesetz (Kap. 2.3) kam das grosse Dogma der frühjüdisch-rabbinischen Zeit von der Identität von 'Weisheit' und Gesetz in den Blick; in der Ausweitung der Weisheit Salomos hingegen ergaben sich formale und inhaltliche Berührungspunkte zur apokalyptischen Weisheit hin. Wiesen diese Ausführungen darauf hin, dass der Ursprung aller Weisheit in Israel zu suchen ist, so betonen die in Kap. 3 angezogenen Texte die Präsenz jener Weisheit auch noch in der Jetzt-Zeit. Die zum Teil recht unbeholfen gebrauchten Beweismittel lassen den deutlichen Anspruch ihrer Autoren erkennen : Salomo ist immer noch mitten unter uns !

Obwohl apologetische Beteuerungen oft Indizien für Qualitäten sind, die in der verteidigten Gruppe fehlen, muss die Frage

nach jenen Weisheitstraditionen im Frühjudentum gestellt werden, welche sich im Konzept der "salomonischen Sachweisheit" meldeten. Vieles deutete schon in Kap. I darauf hin, dass sich frühjüdisches weisheitliches Bemühen nicht in der toragebundenen oder prophetisch-apokalyptischen Weisheitsreflexion erschöpfte, sondern in selbstverständlicher Tradierung die alte Spruch- und Mahnweisheit weitertrug und in die hellenistisch-römische Zeit hinein weiterentwickelte.

Dies sei an den beiden Gebieten der weisheitlichen Logientradierung und der Paränese zu zeigen versucht, zu welchen je ein Werk ausführlicher berücksichtigt wird. Es wird sich dabei zeigen, dass die beiden Genera der λόγοι σοφῶν (Kap. III und IV) und der διαθήκη (Kap. V) bruchlos in die christliche Literatur hineinreichen und so schon von ihrer Form her Bausteine des literarischen Kontinuums darstellen, in welchem die weisheitlichen Traditionen des Frühjudentums und des Frühchristentum auch inhaltlich stehen.

III. LOGOI SOPHON IN FRUEHJUEDISCHER ZEIT

1. FRAGEN ZU FORM UND GATTUNG

1.1 Das Weisheitslogion

Kurze, treffende Worte charakterisieren seit je den Weisen. Das Weisheitslogion ist deshalb eine der ältesten und wichtigsten literarischen Formen, welche das weisheitliche Bemühen um die Erfassung und Bewältigung der Wirklichkeit hervorgebracht hat[1]. In ihm haben einige wesentliche Aspekte weisheitlicher Denk- und Lebensart ihre adäquate Form gefunden. Es setzt Einsicht in Sachverhalte voraus, welche sich unter Umständen erst aus langer,

---

1) Zur mesopotamischen und ägyptischen Logien-Weisheit vgl. die Literatur, die Uebersicht und die Proben bei SCHMID, Wesen und Geschichte 9-13 (vgl. 201-223).89.91-93 (vgl. 226-229.231-234). Die griechische Gnomik reicht von den grossen Spruchdichtern HESIOD, dem Schöpfer der griechischen γνώμη (um 700 v.), PHOKYLIDES (7./6. Jhd.v.), THEOGNIS (6./5. Jhd.v.) und MENANDER (4. Jhd.v.) über die Gnomensammlungen der philosophischen Gruppen der hellenistischen Zeit (s.u. Kap. 5.1.2, bes. Anm. 12) schliesslich bis zu den gewaltigen Sammlungen der Byzantiner STOBAIOS (Anthologie; ed. WACHSMUTH/HENSE; 5. Jhd. n.), JOHANNES von Damaskus (Sacra Parallela; MIGNE, PG 95.96; ca. 680-750 n.) und ANTONIOS (Melissa; MIGNE, PG 136; 11./12. Jhd.n.); weiteres dazu u. Kap. 5.1. Eine umfassende Behandlung des ungeheuer weitläufigen Logienmaterials wird auch von den Parömiologen immer wieder als Desiderat vorgetragen, ist aber wohl gerade wegen der Weitläufigkeit des Stoffes kaum zu leisten. Die Sprichwörter haben bis jetzt die beste Behandlung erfahren, vgl. für die griechischen παροιμίαι LEUTSCH/SCHNEIDEWIND, Corpus Paroemiographorum Graecorum I+II (1839+1851), für die lateinischen proverbia, vgl. OTTO, Die Sprichwörter und sprichwörtlichen Redensarten der Römer (1890), und HAEUSSLER, Nachträge zu A. OTTO (1968). Zum Ganzen s. RUPPRECHT, Art. : παροιμίαι, und Paroimiographoi, PRE 18/2 (1949) 1707-1735 und 1735-1778. Bibliographie STROEMBERG, Greek Proverbs 110-122.

beobachtender Erfahrungstradition ergibt; es verlangt gebieterisch eine Reduktion der vielfältigen Aussagemöglichkeiten auf den wesentlichen, springenden Punkt; es strebt die der Einsicht und der intensivierenden Reduktion kongeniale Beherrschung des sprachlichen Ausdrucks an. Einsicht, Treffsicherheit und Sprachgewandtheit des Weisen kommen im Logion auf ihre kürzeste Formel; Einsichtigkeit, Prägnanz und Schönheit charakterisieren deshalb das weisheitliche Logion.

Wie lassen sich nun diese λόγια formkritisch bestimmen und in welchem Zusammenhang stehen sie mit der Gattung der λόγοι σοφῶν ?

BULTMANN's bekannte Unterscheidung von konstitutiven (Indikativ : Grundsätze; Imperativ : Mahnworte; Interrogativ : Frageworte) und ornamentalen Motiven (Vergleich, Metapher, Paradoxie, Hyperbel, Parallelismus der Glieder, Antithese usw.)[2] trifft trotz der veralteten Terminologie und den Einwänden von HERMISSON[3] und RICHTER[4] etwas Richtiges, wenn man nur aus der Unterscheidung keine Trennung macht. Die Ornamente gehören wesentlich zum Logion, obwohl keines von ihnen, auch nicht der Parallelismus der Glieder, als stets vorhandenes Merkmal auszumachen ist[5].

---

2) Geschichte der syn. Trad. 73; in Korrektur zu WEISS, Art. : Literaturgeschichte des NT, RGG 3 (1. Aufl. 1912) 2176ff., und BAUMGARTNER, Die literarischen Gattungen 161-165. Angeschlossen haben sich neben vielen anderen : SCHMIDT, Studien zur Stilistik 53-66; SELLIN/FOHRER, Einleitung 341; vgl. auch SKLADNY, Die ältesten Spruchsammlungen 68, Anm. 3.

3) Studien zur israel. Spruchweisheit 139, sieht zwar darin "ein erstes und wichtiges Einteilungsprinzip gefunden", warnt aber vor der Gefahr, dass man "die Formen nur als etwas Aeusserliches betrachte". Seine subtile Lösung besteht darin, dass er "auf die terminologische Unterscheidung" verzichtet, "ohne dass damit die wesentliche Erkenntnis", welche aus der Unterscheidung resultiert, "aufgegeben wird" !

4) RICHTER, Exegese als Literaturwissenschaft 79f., behält zwar die Unterscheidung, ändert aber die Terminologie. Es heisst bei ihm dann "strukturale" und "ornamentale Form" (Anm. 18).

5) Der parallelismus membrorum muss vielmehr als dominantes Element unter den Stilfiguren der hebräischen Literatur (vgl. BUEHLMANN/SCHERER, Stilfiguren der Bibel 35-39 (mit Lit.); WATTERS, Formula Criticism 40ff.) gesehen werden und zeigt somit "nicht die Gattung als solche, sondern die dichterische Höhe ihrer jeweiligen Konkretion an" (ZELLER, Die weish. Mahnsprüche 20). Die neueren Untersuchungen von MILNER, Quadripartite Structures 379-383; DUNDES, On the Structure of the Proverb 961-973, könnten aus der Fixierung auf die Parallelismusstrukturen etwas heraushelfen.

Die dreifache Unterteilung der Logien, welche BULTMANN nach "der logischen Form" vornimmt, welche aber besser auf die drei Sprechmodi des Subjekts, Aussagen, Fordern und Fragen, bezogen werden[6], vermag auf einfache Weise praktisch alle Logien zu gruppieren. Stilistische und formkritische Untersuchungen haben diese drei "Grundgattungen"[7] Spruch, Mahnwort und Fragewort weiter differenziert.

1.1.1 Spruch

Innerhalb des Spruches haben vor allem die Charakterisierung und gegenseitige Abgrenzung von Sprichwort und Lehrspruch[8] den Forschern viel Mühe gemacht. Einige Definitionsversuche mögen zu den wichtigsten Elementen des Sprichwortes hinführen :

> GRIMM : "Das echte, volksmässige sprichwort enthält keine absichtliche lehre, es ist nicht der ertrag einsamer betrachtung, sondern in ihm bricht eine längst empfundene wahrheit blitzartig hervor und findet den höheren ausdruck von selbst"[9].

> DEUTSCHES WOERTERBUCH : "In verengerter bedeutung eine formelhafte wendung in gleichnisartiger form, die ohne ausgesprochen lehrhaften ton doch lehrhafte wirkung erzielt"[10].

---

6) SCHWYZER, Griech. Grammatik II, 625-631, definiert die Sätze anhand ihrer Beziehung zu den "seelischen Grundhaltungen" (625) des Subjekts, und zählt dabei den Indikativ zu den affektlosen, den Fragesatz und den Befehlssatz zu den affektiven Sätzen. Vgl. FUNK, A Beginning-Intermediate Grammar 377-394; LYONS, Einführung in die moderne Linguistik 311ff. (nach der "Einstellung").

7) Vgl. GESE, Art. : Weisheitsdichtung, RGG 6 (1962) 1577. Die Theorie von den "Einfachen Formen", welche JOLLES (1929) entwickelt hat, wird hier zwar nicht als Gesamt abgelehnt, aber aus verschiedenen Gründen eher vermieden. Der wichtigste ist, dass in JOLLES' "zur Sprachgestalt verdichteten Sprachgebärden" (RANKE, Art. : Einfache Formen, Das Fischer Lexikon, Literatur II/1 (1965) 184) die Gebärde des 'Fordernd-auf-die-Welt-zugehen', welche sich in den Begehrssätzen ausdrückt, nicht vorkommt.

8) Die Terminologie ist hier uneinheitlich : EISSFELDT, Einleitung 110.115, und VON RAD, Weisheit in Israel 41-53 : "Kunstspruch"; GESE, Art. : Weisheitsdichtung 1577 : "Maxime"; SELLIN/FOHRER, Einleitung 341 : "Sentenz oder Kunstweisheitsspruch"; HERMISSON, Studien zur israel. Spruchweisheit 63ff.: "lehrhafte Sprüche". Vgl. die Uebersicht bei SEILER, Deutsche Sprichwörterkunde 8-11. - MOLL, Parömiologische Fachausdrücke 249, versuchte unter den heutigen Parömiologen die Ausdrücke "Sprichwort" und "Sentenz" oder "Maxime" einzubürgern.

9) GRIMM, Ueber Freidank 22.

10) DEUTSCHES WOERTERBUCH X/2,1 (1919), Art. : Sprichwort, sprichwörtlich, Sp. 65.

SEILER : "Im Volksmund umlaufende, in sich geschlossene Sprüche von lehrhafter Tendenz und gehobener Form"[11].

JOLLES[12] gibt keine eigentliche Definition, sondern bestimmt in der Diskussion vor allem mit SEILER's Definition und nach einer Analyse von Wort, Wortart, Syntax, Stilmittel der Periode, klanglicher Bewegung und 'Bild' jene Elemente, durch welche das Sprichwort die Erfordernisse eines Spruches erfüllt : "Die Sprache des Sprichwortes ist so, dass alle seine Teile einzeln, in ihrer Bedeutung, in ihren syntaktischen und stilistischen Bindungen... in Abwehr gegen jede Verallgemeinerung und jede Abstraktion stehen" (167). "Das Sprichwort ist kein Anfang, sondern ein Schluss, eine Gegenzeichnung, ein sichtbares Siegel, das auf etwas aufgedrückt wird und womit es seine Prägung als Erfahrung erhält" (158). Es "scheint in allen Schichten des Volkes ... vorhanden zu sein" (154).

HERMISSON[13] verweigert sich ebenso eine Definition. Konstitutiv sind für ihn : "Herkunft des Sprichwortes von einer Einzelpersönlichkeit" (30), "Gängigkeit" oder "Volksläufigkeit" (33), "dass es der Welt der Erfahrung angehört" und "einen Schluss aus einer Summe von Erfahrungen zieht, indem es einen gültigen Satz formuliert" (31), und dass es die Gültigkeit "in sich selbst trägt" (32).

In diesen Definitionen sind folgende Elemente enthalten :

a) Das Sprichwort hat eine prägnante, geschlossene Form.
b) Es konstatiert in der Regel einen Sachverhalt.
c) Es steht im Zusammenhang mit dem Volk.
d) Umstritten ist der lehrhafte Charakter oder die lehrhafte Wirkung.
e) Ebenso wird die Herkunft aus dem Brauchtum oder von einer Einzelpersönlichkeit verschieden bestimmt.

Zu a und b : Darin sind sich alle Definitionen einig. Die geprägte Form und die auf die Erfahrungswelt gerichtete Tendenz gehören wesentlich zum Sprichwort.

Zu c : Da "Volk" immer ein äusserst differenziertes Gebilde ist, kommt es nur in den seltesten Fällen vor, dass ein Wort zum Sprichwort des ganzen Volkes wird. Vielmehr sind Sprichworte prägnant formulierte Sätze, die in einer bestimmten Gruppe, seltener auch über die Gruppe hinaus, recht häufig gebraucht werden. Dem entspräche auch die wahrscheinliche etymologische Erklärung : "spriche" und "Wort" bilden zusammen eine Tautologie, die "vielgesprochenes Wort" besagen

11) Deutsche Sprichwörterkunde 2.

12) Einfache Formen 154.158.164-67; ähnlich HAIN, Das Sprichwort 44.

13) Studien zur israel. Spruchweisheit 30-33.

will. Damit ist auch einem romantisierenden Verständnis von "Volk" mit seiner schöpferischen "Seele" ausgewichen.

Zu d : Nach JOLLES kann einem echten Sprichwort nichts Lehrhaftes zugesprochen werden. Diese Radikalität ist zu schnell von den theoretisch postulierten Eigenschaften des Spruches auf das Sprichwort angewendet worden. Dass es keine "absichtliche Lehre" (GRIMM) enthält, muss genügen, denn die "lehrhafte Wirkung" (DEUTSCHES WOERTERBUCH) ist nicht zu bestreiten. Selbst wenn man HERMISSON's Unterscheidung zwischen primärem Fehlen des lehrhaften Zuges und lehrhafter Zweitverwendung[14] zu Hilfe nimmt, kann es nur bei einem Mehr oder Weniger bleiben. Das Sprichwort hat grundsätzlich rückblickende, konstatierende Funktion, trägt aber gerade dadurch die Veranlagung in sich, eine Weisung für die Gegenwart zu werden[15].

Zu e : Da JOLLES unklar bleibt, was die Herkunft des Sprichwortes betrifft, und GRIMM's Definition zu sehr romantisierend von einem automatischen ("von selbst"), "blitzartigen" Hervortreten einer längst empfundenen (von wem ?) Wahrheit (!) spricht, entscheide ich mich für die Differenzierung von HERMISSON : Die Formulierung geschah durch eine Einzelpersönlichkeit, und zwar in der Weise, dass es von einer Gruppe als ansprechend empfunden und in häufigen Gebrauch genommen wurde. Die Erinnerung an die prägende Person gehört aber, wenn das Sprichwort einmal im Umlauf ist, nicht mehr wesentlich dazu[16]. Die Frage nach dem genauen Zeitpunkt der Entstehung ist deshalb für ein Sprichwort zweitrangig.

Damit lässt sich folgende Definition vertreten :

Das Sprichwort ist ein vielgebrauchtes, auf die Erfahrungswelt gerichtetes Wort in geprägter Form, das grundsätzlich eine Einzelerfahrung konstatiert, gerade durch das Belassen des Gegenstandes in seiner Vereinzelung eine gewisse Allgemeinheit erlangt und meist eine lehrhafte Tendenz aufweist.

---

14) Ebd. 31; vgl. VON RAD, ThAT I, 446 : "spezielle Sekundärverwendung".

15) ZELLER, Die weisheitlichen Mahnsprüche 17, weist auf, dass die neuere Proverbienforschung (HAIN, BAUSINGER, HOLBEK, BARLEY; s. Lit.-Verz.); "in letzter Zeit weithin Einigung darüber zu erzielen" scheint, "was die Funktion des Sprichworts ist : es formuliert eine gemachte Erfahrung so bündig, dass dadurch immer wieder neue Situationen erhellt werden können"; vgl. auch S. 24.

16) Beim "Geflügelten Wort" hingegen ist der nachweisbare Verfasser wesentlich; vgl. BUECHMANN, Geflügelte Worte, S. X : Worte, "die sich auf einen bestimmten literarischen oder historischen Ausgangspunkt zurückführen lassen" (=Zitat aus der Einleitung zur 5. Aufl., 1869).

Der Lehrspruch

Der Lehrspruch lässt sich am besten in der Abgrenzung zum Sprichwort, dessen Hauptqualitäten er teilt, beschreiben. SEILER nennt den "Sittenspruch" eine "kleine für sich bestehende dichterische Schöpfung"[17], womit auf die geschliffenere Gestalt und eine intensivierte Sinnfülle hingewiesen ist. VON RAD findet den Unterschied in "der veränderten aristokratischen Gestalt", durch welche der Lehrspruch "in einem viel direkteren Sinn didaktisch ist"[18]. Er steht also zwischen dem Sprichwort und dem Mahnwort, und zwar so, dass er sich vom Mahnwort durch den Gebrauch des indikativischen Modus, vom Sprichwort aber dadurch unterscheidet, dass er "sehr deutlich" eine Mahnung oder Bitte impliziert[19].

Sprichwort und Lehrspruch stehen von ihrer Form und ihrem Inhalt her mitten in der urtümlichen Beschäftigung des Weisen, welcher einen überblickbaren Bereich[20] in seiner Tatsächlichkeit festhält und einsichtig macht, ihn inhaltlich und formal auf das "Wesentliche" reduziert, indem er ihn in einem präzisen und schönen Spruch zu Wort bringt. Die weise Bewältigung des so erfassten Lebensbereiches ist dabei im Hintergrund stets präsent, wird aber mehr (Lehrspruch) oder weniger (Sprichwort) deutlich zum Ausdruck gebracht.

---

17) Deutsche Sprichwörterkunde 10f.; GESE, Art. : Weisheitsdichtung 1677, spricht von einer "gehobeneren Form".

18) ThAT I,445.

19) HERMISSON, Studien zur israel. Spruchweisheit 64 : "Während die Sprichwörter in allen nur denkbaren alltäglichen Situationen ... verwendet werden können, ... gehören die lehrhaften Sprüche in eine besondere Situation. Sie sind nicht rückschauend auf eine soeben wieder einmal eingetretene Erfahrung gerichtet; sie sind Anfang, nicht Abschluss, sie wollen etwas in die Zukunft Hineinreichendes bewirken : ein bestimmtes Verhalten oder eine Haltung des Menschen. Sie fügen sich nicht einfach in das Alltagsgespräch, denn sie wollen Menschen erziehen."

20) Ich vermeide den Ausdruck "empirisch", um weniger Gefahr zu laufen, jene Bereiche, die wir heute zum Bereich der Empirie zählen, zum ausschliesslichen Objekt weisheitlichen Bemühens zu machen. Doch auch "überblickbar" ist dieser Gefahr ausgesetzt. Wir müssen uns von den Autoren selbst sagen lassen, was für sie als prinzipiell überblickbar galt. Aehnliches gilt vom Ausdruck "Einsichtigkeit" s.u.

1.1.2 Mahnwort

Das Mahnwort ist aufgrund seines Sprechmodus nicht so eindeutig wie der Spruch mit dem verbunden, was wir "weisheitliche Haltung" nennen, da es sowohl imperativische Gesetzesworte wie auch imperativische Prophetenworte - um nur die wichtigsten Pole zu nennen - gibt. ZELLER hat in seiner neuesten Arbeit "Die weisheitlichen Mahnsprüche bei den Synoptikern"[21] diese Abgrenzung gegen die nicht weisheitlichen Mahnworte so deutlich wie möglich gemacht und anhand von Spr 10-29 die klassische Form des weisheitlichen Mahnwortes herausgearbeitet : Ein "Satz mit einem Verbum im volitiven Modus der 2. Person und einem weiteren Satz mit der Funktion der Begründung" (31). Bei der Beschreibung der "sprachlichen Eigenheiten" (17) zieht ZELLER bezeichnenderweise jene gleichen Elemente bei, welche auch die Welt des Spruchs charakterisieren (17-20). Das Sprichwort hat "paradigmatische Funktion" (17); das Mahnwort ist dessen nicht-indikativische "Variante" (21) : Die im Spruch noch leicht verdeckte Anweisungsfunktion wird im Mahnwort zur grammatikalischen Form, ohne dass aber die "weisheitliche Einsichtigkeit" verloren geht. Der fast immer vorhandene Begründungssatz leistet diese Arbeit. Der "weniger kategorische Ton" grenzt das Mahnwort von Gebot und Verbot ab; die "individuelle Ausrichtung" unterscheidet es von der Gebotsparänese und vom prophetischen Bussruf (31).

ZELLER's Katalog "sprachlicher Eigenheiten" (17-20), welche also für den Spruch und das Mahnwort gelten, ist wohl innerhalb der exegetischen Literatur die beste Beschreibung dieser beiden Logiensorten. Die von ihm unter Einbezug der neueren Folkloristik und Literaturwissenschaft erhobenen "linguistische(n) Grundzüge des Spruches" (17) können unter folgende drei Titel zusammengefasst werden :

- Selbständigkeit : "unabhängig von weiterer Rede oder literarischem Kontext"; "nicht nur im Munde eines bestimmten Sprechers

21) Die folgenden, zwischen Klammern gesetzten Seitenzahlen verweisen auf dieses Werk. - Herr ZELLER hatte die Freundlichkeit, mir sein Manuskript zur Einsicht zu geben und anlässlich eines Besuches zu besprechen (vgl. sein Vorwort).

und vor einem singulären Publikum sinnvoll"; "steht nicht in einem einmaligen 'Situationskontext'" (17f.).
- Prägnanz : "Sicherheit der Aeusserung"; ist "syntaktisch ein geschlossenes Gebilde" (18f.)
- Schönheit : "besondere sprachliche Mittel"; "bildhafte oder metaphorische Redeweise"; oft "binäre Form" (18).

Die zu Beginn dieses Kapitels genannte Einsichtigkeit ist eine inhaltliche Kategorie, welche sich aber besonders in den ersten beiden Grundzügen (Selbständigkeit und Prägnanz) und bei den Mahnworten in den Begründungen spiegelt. Der Sachkatalog, welcher der postulierten Einsichtigkeit entspricht, muss aus dem im jeweiligen sozio-kulturellen Kontext Möglichen und Tatsächlichen erhoben werden.

1.1.3 Rätsel

Zum Fragewort oder Rätsel wurde oben Kap. II.3 schon einiges gesagt. Es zeichnet sich vor allem daraus aus, dass es mit der Einsichtigkeit spielt, indem es sprachlich verschlüsselt. Das Moment der Prüfung des Befragten zeigt aber, dass eine eventuelle Uneinsichtigkeit auf der Seite der befragten Person und nicht des gefragten Sachverhaltes liegt. Die stilistischen Formen des Fragewortes reichen je nach dem Grad der Verschlüsselung vom einfachen Satz bis zu komplexen, sich überschneidenden Frageserien. Das Rätsel sprengt zudem oftmals die Frageform, indem es indikativische, imperativische und interrogative Elemente zu einem Gesamträtsel vereint[22].

Diese Kurzbeschreibung der Hauptformen des weisheitlichen Logions soll hier genügen. Was ein weisheitliches Logion ist, sollte weder grammatikalisch noch inhaltlich allzu stark eingeengt werden, wenn man nicht Gefahr laufen will, von unseren heutigen, präzise-

---

22) Zu Stil und literarischen Formen des Rätsels s. JOLLES, Einfache Formen 126-149; HAIN, Rätsel 47-53; LEROY, Rätsel und Missverständnis 1-47; BERNASCONI, Histoire des Enigmes, bes. 41-121. - Weitere Lit. o. Kap. II.3, Anm. 58.

ren literarischen Einteilungsmöglichkeiten und unserer engeren gedanklichen Erfassung dessen, was weisheitlich ist (und manchmal : sein darf), die formale und inhaltliche Vielfalt weisheitlichen Sprechens einer vergangenen Zeit zu verdecken. Dazu mahnen uns vor allem drei Sachverhalte :

a) Das im hebr.-aram. Sprachgebrauch meist gebrauchte Worte für den kurzen Sinnspruch ist משל / (ה)מתל. Dieses Wort sprengt aber in mehrfacher Hinsicht die oben entwickelte Begrifflichkeit und Inhaltlichkeit des "Weisheitslogions".

Herkunft und Bedeutung des Wortes משל haben verschiedene Erklärungen bekommen, die sich nicht auszuschliessen brauchen. Bei den verschiedenen Versuchen kommt allerdings die Frage hoch, ob die Eruierung einer "Ur"-Bedeutung notwendig sei. - FLEISCHER nimmt 1880 aufgrund des arabischen Aequivalents die "Grundbedeutung ... Darstellung im concreten Sinn" an, und zwar "1) was eine Person oder Sache in und an sich selbst darstellt, ihr Zustand, ihre Handlungsweise oder Beschaffenheit; 2) eine Person oder Sache, die etwas Anderes darstellt, Beispiel, Sinnbild, Gleichniss, Sinnspruch"[23]. Im Anschluss daran, aber vom arabischen Verbalstamm "stehen" ausgehend, postuliert dann SCHMIDT (1936) für "משל die beiden Bedeutungen ... : 1. 'gleichen' = 'für etwas stehen' und 2. 'herrschen'", sodass das Nomen "die in ihrer Wahrheit für das praktische Leben gültige und feststehende Weisheitslehre" bezeichne[24]. KOENIG (1900)[25] und ausführlicher EISSFELDT(1913)[26] haben eine Grundbedeutung "gleich sein, gleichen" postuliert, welche den beiden literarischen Formen des Volksprichwortes und des Gleichnisses zu ihrer Bezeichnung als משל verholfen hätten. Diese beiden hätten sich dann einerseits zum Spottgedicht, Weisheitsspruch und zur Lehrrede, andererseits zum Typus der Orakelrede weiterentwickelt. Maschal ist somit ein "Gleichspruch" im rhythmischen, stilistischen oder semantischen Sinn[27]. BUBER schliesst sich grundsätzlich dieser Deu-

---

23) Beiträge zur arab. Sprachkunde 595.

24) SCHMIDT, Studien zur israel. Spruchweisheit 3; vgl. auch GESENIUS, Handwörterbuch 469; LEVY, Wörterbuch III, 280f.

25) Stilistik, Rhetorik, Poetik 80 : "... der ursprüngliche Sinn von mašal ist nach meiner Ansicht der Begriff Gleichheit oder Identität, und weil die gewöhnlichste Art von Identifizierung die Kombination von Subjekt und Prädikat ist, so wurde mašal ein Ausdruck für Urteil oder Sentenz." (vgl. auch S. 89-92). Die gleiche Ansicht auch DERS., Hebräisches und aramäisches Wörterbuch 252.

26) Der Maschal im Alten Testament 6; vgl. 43 (Schema).

27) Mit Nüancen schlossen sich neuestens an : HAUCK, Art. παραβολή, ThWNT 5 (1954) 744; JENNI, Art. : דמה, THAT I (1971) 452; JOHNSON, māšāl 162-169; ZELLER, Die weish. Mahnsprüche 19.

> tung an, wagt aber die Vermutung, dass "die Bedeutung im Kal etwa als 'die einander entsprechenden Dinge zusammenordnen' zu fassen ist", woraus "sich eine Verzweigung zu einerseits 'regeln, verwalten, walten' und andererseits 'als entsprechend behandeln, vergleichen' wohl verstehen" lasse[28]. BOSTROEM (1928) schliesslich stellte die Bedeutung "herrschen" in den Vordergrund, sodass Maschal besonders ein wirkkräftiges Wort meine[29].

In der Diskussion des Terminus hat sich ein Bedeutungsfeld abgezeichnet, innerhalb dessen zu beschreiben ist, was den משל ausmacht : Er ist ein Wort, das in gültiger Weise ("stehen") spricht, weil es aus dem wägenden Sinn ("vergleichen") und der ordnenden Hand ("zusammenordnen") des Weisen kommt, und so Einsicht und Tat im Modell birgt ("darstellen") und der Verwirklichung entgegentreibt ("herrschen"). Weises Sprechen in der Kurzform des Logions ist dadurch in einigen wesentlichen Punkten umschrieben : Selbständigkeit, Prägnanz, Schönheit, Einsichtigkeit und Tendenz zur Weltbewältigung lassen sich in der Semantik, oder mindestens in den möglichen Etymologien des Wortes wieder finden.

b) Der grossen semantischen Spannweite von משל entspricht ein ebenso grosser Bereich der literarischen Anwendung. Denn משל werden im Alten Testament sprichwörtliche Redensarten (1Sam 10,12; 24,14; Ez 12,22f.; 18,2f.), Spottgedichte oder Spottlieder (Jes 14,4; Hab 2,6 : Klagegesang; Dtn 28,37; 1Kön 9,7), Sprichwörter und Lehrsprüche (Spr 1,1.6; 10,1; 25,1), Gleichnisreden oder -erzählungen (Ez 17; 24,3) und Orakelsprüche oder Weissagungsreden (Num 23,7.18; 24,3.15.20.21.23) genannt[30]. In dieser Vielfalt spiegeln sich zwar meist die unter a) genann-

---

28) Zur Verdeutschung 11.

29) Paranomasi 23f.; vgl. EISSFELDT, Einleitung 110; SELLIN/FOHRER, Einleitung 339. - In diesen Bereich, obwohl von der Grundbedeutung "gleichen" ausgehend, gehört auch GODBEY, The Hebrew Mašal, der in משל eine rituelle Handlung aufzuweisen sucht, welche in mimisch-symbolischer Art ein "Gleichbild" (pattern) der zu beschwörenden Sache darstellt. Aus משל = "set a pattern" (106) habe sich die Bedeutung herrschen ergeben. Aehnlich HERBERT, The 'Parable' 195 : "The mašal of the OT ... is a powerful rhetorical or literary device. Its origin may be in a spoken or active spell followed by the words 'so shall it be !'"

30) Vgl. BAUMGARTNER, Die literarischen Gattungen 165-169.

ten Aspekte von משל ; zugleich wird aber deutlich, dass משל als literarkritischer terminus technicus auch nicht-weisheitliche, kurze, metaphorische Sprachgebilde bezeichnen kann.

c) Ein dritter Grund für eine vorsichtige Handhabung der formalen Begriffe liegt darin, dass die Sammlungen von Weisheitslogien, die wir aus dem biblischen und frühjüdischen Bereich kennen, unter dem gleichen Gattungsnamen eine Vielfalt von literarischen Kurzformen versammeln. Wovor der משל auf der Ebene der Form warnte, davor warnen auf der Ebene der Gattung die λόγοι σοφῶν. Dies soll jedoch im folgenden Kapitel 1.2 weiter erläutert werden.

1.2 Die Gattung der λόγοι σοφῶν und ihr Fortbestehen in frühjüdischer Zeit

Weisheitslogien haben die Tendenz, eine möglichst kontextlose Existenz zu führen, um in immer neuen Kontexten bedeutsam werden zu können. Völlig kontextlose Worte haben aber auf die Länge wenig Ueberlebenschancen, da menschliche Tradierung ein Mindestmass an Bezugspunkten braucht[31]. Traditionsgeschichtlich hat sich deshalb fast notwendig eine Gattung entwickelt, welche diesen für die Ueberlieferung wichtigen minimalen Kontext liefert, andererseits dem Logion aber seine Selbständigkeit belässt, weil sie es jeden Moment aus dem bewahrenden Rahmen entlassen kann. Gemeint ist der besondere Typ der Versammlung verschiedener Logienmaterialien zur losen Form der Logiensammlung.

Obwohl diese Logiensammlungen in der gesamten biblischen und frühjüdischen Umwelt zu finden sind[32], beschränken sich die folgenden Ausführungen auf die biblisch-frühjüdischen Texte. ROBINSON's Untersuchung[33] dient dabei als Leitfaden, doch kommen die

31) Vgl. die Erörterungen bei ZUBER, Vier Studien 73-78 (mit weiterer Lit.).

32) Vgl. die Angaben bei Anm. 1, und Kap. III.5.1.2 .

33) Logoi Sophon (1971).

christlichen Sammlungen, welche ROBINSON zum Ausgangspunkt nahm, vorerst nicht in den Blickwinkel.

In der biblischen Literatur ist der Ursprung der israelitischen Spruchweisheit archetypisch mit der Gestalt Salomos verbunden, welche dort aufscheint, wo es um die Erfassung schwieriger Sachverhalte, um Schlagfertigkeit und Schönheit des Wortes geht. Es gibt keinen Grund zu zweifeln, dass den panegyrischen Aussagen von 1 Kön 5,12 (3000 משלים; 1005 שירים) eine wirkliche literarische Tätigkeit am königlichen Hof entsprach, durch welche Salomo sich unter seinesgleichen hervorzutun versuchte[34]. Das Spruchbuch reicht ja in seinen ältesten Teilen[35] (Kap. 25-29 : 1000-700 v.; 10-22,16 : ca. 950-600 v.) bis weit in die königliche Zeit hinauf, kann also durchaus salomonische Sprüche enthalten. Die beiden Hauptsammlungen aus königlicher Zeit wurden jedoch durch weitere Spruchsammlungen anonymer Weiser (22,17-24,22 : um 600 v.; 24,23-34 ?; 31,10-31 : um 400 v. ?) und zwei Sammlungen der sonst unbekannten nordarabischen Weisen Agur (Kap.30) und Lemuel (31,1-9 : beide wohl 5./4.Jhd.v.) erweitert und schliesslich gegen Ende des 4. Jhd.s.v. mit der Voranstellung des pseudosalomonischen Lehrgedichtes (Kap. 1-9) abgeschlossen. Spr ist somit in seinem geschichtlichen Werden der beste Beleg für das Vorkommen der Gattung der Logiensammlungen im israelitischen Bereich bis ins letzte Drittel des ersten Jahrtausends vor Christus.

Die Gattungsbezeichnungen, welche die Zwischentitel zu den einzelnen Kollektionen ausmachen, erlauben dabei eine interessante gattungsgeschichtliche Beobachtung :

---

34) Vgl. NOTH, Könige I, 81.

35) Datierungen nach SELLIN/FOHRER, Einleitung 347-352; KAISER, Einleitung 300-303; Jerusalemer-Bibel 827.

A	1.1	משלי שלמה	παροιμίαι Σαλωμῶντος
B	10,1	משלי שלמה	om.
C	22,17	דברי חכמים	λόγοι σοφῶν
D	24,23	גם-אלה לחכמים[36]	ταῦτα δὲ λέγει ὑμῖν τοῖς σοφοῖς
E	25,1	גם-אלה משלי שלמה	Αὗται αἱ παιδείαι Σαλωμῶντος
F	30,1a	דברי אגור	τοὺς ἐμοὺς λόγους
	b	נאם הגבר	τάδε λέγει ὁ ἀνήρ
G	31,1	דברי למואל	οἱ ἐμοὶ λόγοι
H	31,10	ohne Incipit	ohne Incipit

Im hebräischen Text finden sich konstant die beiden formelhaften Bezeichnungen משלי + Salomo, oder דברי + Name eines anderen Autors oder einer Autorengruppe. Obwohl LXX diese Benennungen durch ihre zum Teil freie Uebersetzung etwas verwischt hat, bleibt die Doppelbezeichnung klar : משלים / παροιμίαι, παιδείαι wird für Salomo beansprucht, דברים / λόγοι (z.T. versteckt im Verb λέγειν) steht bei den nicht auf Salomo zurückgeführte Sammlungen. Zeigt sich vielleicht darin eine gestalterische Kraft, welche bewusst Unterschiede setzt, um Unterschiedliches voneinander abzuheben ?

Ein Blick auf die frühjüdischen Texte, welche sich selbst in die Gattung der Logiensammlung einreihen, ohne weisheitlich im engsten Sinn zu sein, erhärtet diese Vermutung :

> Leider ist das Incipit des aramäischen Achikartextes (5. Jhd. v.) fragmentarisch; die Platzverhältnisse sprechen aber für die Rekonstruktion [אלה מ]לי אחיקר[37].
>
> Das ihm formal und inhaltlich verwandte Tobiasbuch (s.u. Kap. IV.6), das wohl in seiner aramäischen Gestalt in die persische Zeit zurückreicht[38], wird ebenfalls als Buch der λόγων Τωβίτ (1,1) vorgestellt.

---

36) Aus dem Verweis auf die vorausgehende Sammlung ist auch hier ein דברים mitzuhören. LXX weist trotz freier Nachgestaltung den gleichen Wortbestand auf.

37) LIDZBARSKI, Rez. : Sachau 2977; NOELDEKE, Untersuchungen 7, und STUMMER, Der krit. Wert 5, lesen [מת.]לי. MONTGOMERY, Some Notes 535, ergänzt mit [אלה מת]לי. Dazu BANETH, Bemerkungen 248, Anm. 2 : "[מ]לי oder [מת]לי allein füllen den Raum nicht; [אלה מת]לי scheint schon etwas zu viel." Er hält deshalb die Ergänzung [אלה מ]לי für die den Raumverhältnissen entsprechendste Lösung. - Die getreueste Darstellung der Platzverhältnisse findet sich - ausser auf SACHAU's Tafel 40 - bei UNGNAD, Aram. Pap. 63 : [▪▪--]-לי. - Vgl. u. Kap. IV.1.

38) MILIK, Brief vom 25. Juli 1976.

Das Buch des Noach ist nur in dem Résumé äthHen 106f. Par 4QHen[c] 5.II, spurenhaft in 1QGenAp 1-5; 1Q 19 und vielleicht auch in 4 Qmess[a-d]ar und 4Q 186 erhalten[39]. In Jub 21,10 (vgl. 10,13) wird es "Worte Noachs" genannt. GrTestLev 5,57 hat allerdings den Titel : Βίβλος τοῦ Νῶε περὶ τοῦ αἵματος.

Das Wächterbuch des Henochpentateuchs (Hen 1-36; um 250 v.) trug als Incipit ...מלי ברכתה = Worte der Segnung (vgl. 4QHen[a] 1.I,1 Par äthHen 1,1)[40]. In 14,1 nennt es sich selbst ספר מלי קושטא] (4QHen[c] 1.VI,9), dem in der hievon erhaltenen griechischen Version βίβλος λόγων ἀληθείας genau entspricht (vgl. Tob 1,1), TBen 9,1 verweist zudem auf λόγοι ʿΕνώχ τοῦ δικαίου (armenisch : Worte eurer Väter) und Jub 21,10 benennt ein beim Leser als bekannt voraus gesetztes Buch mit "die Worte Henochs".

In Qumran sind drei weitere Schriften gefunden worden, welche sich selbst als Logiensammlungen vorstellen : 4Q (Worte des Michael) beginnt mit מלי כתבא די אמר מיכאל למלאכיא 41. 4QDibHam trägt seinen Titel דברי המארות noch auf dem Rücken von Fragment 3, doch frägt sich BAILLET mit Recht, ob דברי hier mit "Worte" übersetzt werden dürfe[42]. 4QAmram ist eine Kopie eines Buches von מלי חזות Amrams vor seinem Tod (s.u. Kap. V.1.2, Anm.37).- Dem Fragment 1Q22 hat MILIK den hypothetischen Titel דברי משה gegeben, da die Aehnlichkeit zu Dtn (=דברים) sehr gross ist und דברים in den erhaltenen Fragmenten mehrmals vorkommt (vgl. 1,4; 2,6.9; 3,3)[43].

Das Incipit des Buches Baruch, das wohl schon zum hebräischen Grundtext gehörte (1. Jhd. v. / 1. Jhd. n.), lautet : Καὶ οὗτοι οἱ λόγοι τοῦ βιβλίου.

Kohelet's Lehrgedicht (3. Jhd.v.) beginnt mit דברי קהלת (LXX : ῥήματα ʾΕκκλησιάστου) und endet mit einer Häufung des

---

39) Nach MILIK, The Books of Enoch 55ff.; ROBINSON sieht die "Worte Henochs" noch in äthHen 6-11; 39,1-2a; 54,1-55,2; 60; 65,1-69,25 (= Kleindruck bei BEER, Das Buch Henoch); vgl. ROST, Einleitung 103f.

40) MILIK, The Books of Enoch 141. Der griechische und äthiopische Text hat jedoch die Einzahl, was in Anbetracht der vielen Parallelen als Ausnahme, und nicht wie bei MILIK, ebd. 143, als "normal equivalent in Greek; cf., e.g., Acts 1:1" gewertet werden kann (vgl. 14,1). Wie das konstante Incipit bei den kleinen Propheten Hos, Joel, Jon, Mich, Zef, Hag und Sach zeigt, ist λόγος die Uebersetzung von דבר (im Sing) und meint stets die von Gott her ergehende Botschaft.

41) MILIK, The Books of Enoch 91, gibt das Incipit. Er verweist zudem auf denselben Text unter STARCKY's Fragmenten aus 4Q (vgl. dessen "communication" in : Le travail d'édition, RB 63 (1956) 66) und möchte zudem in 6Q 23 (DJD III, 138) einen dritten Beleg sehen.

42) "Les Paroles des Luminaires" 196.249, Anm. 36; Le volume VII des "DJD" 82f.

43) DJD I, 91-97. Als Alternativtitel schlägt er ebd. 92 "Petit Deutéronome" vor, da es sich zu Dtn ähnlich verhält wie Jub (= "Kleine Genesis", vgl. EPIPHANIUS, Panarion 39,6,1; HOLL II, 76) zu Gen (und Ex).

Begriffes λόγοι / λόγος (12,10b.c.11a.13a[44]). In 12,9 werden משלים / παροιμίαι erwähnt, womit auf die locker durchgeführte Identifizierung von Kohelet mit Salomo hingewiesen wird.

Schwierig ist Sirach (um 190 v.) zu beurteilen, doch dürfte der ursprüngliche Titel חכמת ישוע בן סירא gelautet haben, vgl. Titel und Unterschrift von SinBA und den Titel der Peschitta. Der hebräische Name משלי בן סירא (oder ähnlich), auf den Hieronymus im Prolog zu seiner Sirachübersetzung[45] anspielt, scheint gerade aus der späteren Annäherung von Sir an die salomonische Sammlung (Spr) zu kommen und hat einen Anhaltspunkt im ersten Schluss SirHebr B 50,27a (מושל אופנים)[46]. Der zweite Schluss lautet in SirHebr B 51,30cd :

usw. עד הנה דברי שמעון
usw. חכמת שמעון

SirHebr B kombiniert also die Unterschrift von gr SinBA mit unserer erwarteten Bezeichnung דברי + Autor. Da aber 11QPs[a] XXII,1[47] und SinBA mit 51,30a abschliessen, muss Vers 30c wohl als Zusatz von SirHebr B gelten. - Vielleicht kann man im neuen Titel חכמת + Autor, welchen ja auch die Weisheit Salomos trägt, einen Ausdruck des neuen Bewusstseins der beiden Autoren sehen, nicht mehr nur eine Sammlung veranstaltet zu haben, sondern zu einer persönlich erarbeiteten weisheitlichen Gesamtschau vorgedrungen zu sein.

In den Test XIIPatr wird "in sieben von zwölf Fällen... das Incipit so variiert, dass es von 'Logoi' spricht ... Darauf folgt die Mahnung, auf die Logoi zu hören (Dan 1,2; Naph 1,5; Gad 3,1 v.l.; Rub 3,9; Jud 13,1). Wenn 'Logoi' schon im Incipit verwendet wurde, wird das Synonym 'Rhemata' in der Ermahnung verwendet (Iss 1,1b; Seb 1,2; Jos 1,2)"[48].

Das Mischnatraktat (Pirqe) Abot (=Abschnitte der Väter) wird nach der ältesten Bezeugung bBqam 30a von Raba b. Joseph b. Chama (Bab., gest. 352 n.) מילי דאבות genannt.

---

44) Zu 12,13a vgl. die redaktionelle Glosse in Ijob 31,40 תמו דברי איוב.

45) MINGE, PG 29, 437f.: "... Hebraicum repperi, non Ecclesiasticum ut apud Latinos, sed Parabolas praenotatum, cui juncti erant Ecclesiastes et Canticum Canticorum, ut similitudinem Salomonis non solum librorum numero, sed etiam materiarum genere coaequaret" (Unterstreichungen von mir). Vgl. jedoch ISRAEL, Art.: Sirach, Jewish Encyclopedia 11 (1905) 388.

46) Dies ist die Interpretation von VATTIONI, Ecclesiastico X-XIII. RYSSEL, Die Sprüche Jesus' 232f. hält umgekehrt unter Berufung auf Hieronymus und die Rabbinen משלים für den ursprünglichen Titel, woraus dann die Annäherung zwischen Spr und Sir entstanden sei. Aehnlich ROST, Einleitung 49, der jedoch SirHebr B 50,27a als Titel erwägt.

47) DJD IV, 43. Es schliesst noch auf der gleichen Linie der sog. "Apostrophe to Zion" an. Allerdings ist bei einem Auszug eines Einzeltextes aus einem grösseren Kontext nicht unbedingt zu erwarten, dass die Rahmentexte mitübernommen werden.

48) ROBINSON, Logoi Sophon 99.

Die Gattungsbezeichnung דברי + Verfassername lässt sich somit vielfach in der nachbiblischen Literatur finden. Das Patronat Salomos, welches sich in den Kollektionen des Sprüche-Buches an der speziellen Bezeichnung משל zeigte, wird dabei nicht weiter betont. Sie taucht nur dort auf, wo eine gewisse Nähe zu Salomo zum Ausdruck gebracht werden soll. Die meist pseudonymen Verfasser zogen die neutralere Bezeichnung "דברי + NN" vor, welche einen weiteren Rahmen zieht und schon in der biblischen Literatur in ganz unterschiedlichen Bereichen der Logientradierung genannt wird. So trugen die im deuteronomischen und chronistischen Geschichtswerk oft genannten Annalen den Titel ספר דברי + NN, in welchen Worte und Taten einer geschichtlichen Persönlichkeit festgehalten waren[49]. Das Amosbuch hingegen meint mit seinen Anfangsworten דברי עמוס / λόγοι ᾿Αμώς die aus der visionären Schau des Propheten kommenden Drohsprüche; דברי צדיקים kann aber auch gewöhnliche Prophetenworte bezeichnen, vgl. Jer 23,16; 26 (LXX 34), 5.20 u.ö. Wieder anders konnten דברי צדיקים Entscheidungen innerhalb der Rechtssprechung (vgl. Dtn 16,19) sein. דברים bekommt die inhaltliche Bezogenheit erst durch die Verbindung mit einer speziellen Person oder Personengruppe. Der Gedanke der Aneinanderreihung selbständiger, nicht allzu langer Texteinheiten scheint dabei ausschlaggebend für den gemeinsamen Gattungsnahmen דברי + NN zu sein.

"Logoi Sophon" bezeichnet somit jene aneinandergereihten Worte, in welchen die "Weisen Israels" ihre Einsichten auszudrücken pflegen. Der Ausdruck ist in der spezifisch weisheitlichen Tradition entstanden (vgl. Spr 22.17[50]; Koh 9,17; 12,11) und ist deshalb nur auf jene Logiensammlungen anzuwenden, die in Fort-

49) So gibt es auch den ספר דברי שלמה 1Kön 11,41. Die LXX hat den Wort und Tat umspannenden Sinn des in diesem Zusammenhang gebrauchten Wortes דבר nicht wiedergeben können; βίβλιον λόγων oder ῥημάτων hat engere Bedeutung.

50) In Spr 1,6 wird דברי חכמים mit ῥήσεις σοφῶν übersetzt. Λόγοι und ῥήματα sind aber, wie die Test XIIPatr und Koh 1,1 zeigen, austauschbar.

setzung und Ausweitung der salomonischen Sammlungen, welchen als dem normativen Ursprung der Name משלים vorbehalten wird, die in den literarischen Kurzformen des Frühjudentums gefasste Weisheit Israels beinhalten. Patronat Salomos und Abstand von ihm werden dabei auch in der Terminologie deutlich.

Die folgenden Ausführungen wenden sich nun jenen Sammlungen von "Worten der Weisen" im Bereich des Jahweglaubens zu, welche in frühjüdischer Zeit die salomonische Linie der Logienweisheit bis ins klassische Judentum und ebenso ins Christentum weiterführten und vermittelten. Damit möchte dem Missverständnis vorgebeugt werden, welchem ROBINSON's Ausführungen manchmal Vorschub leisten, dass nämlich die frühjüdische Logientradierung ihre gattungsgeschichtliche Fortsetzung in den christlichen Kollektionen gefunden hätten, das klassische Judentum selbst aber leer ausgegangen sei[51]. Die Sache ist aber umgekehrt zu sehen : Im Frühjudentum gab es bis in die klassische rabbinische Zeit hinein eine ununterbrochene Tradition des weisheitlichen Logiensammelns, innerhalb welchem die christliche Sammeltätigkeit erst ihren richtigen Platz bekommt.

Obwohl es hier um die jüdischen Logoi Sophon dieser Epoche geht, sei doch eine provisorische Uebersicht über die wichtigsten jüdischen <u>und</u> christlichen Sammlungen vorangestellt[52] :

---

51) ROBINSON setzt seine Untersuchung an jenem Moment an, wo sich die Logienkollektionen in der nachchristlichen Gnosis in "Geheime Worte" oder mystische "Dialoge mit dem Erlöser" umzugestalten beginnen. Rückwärts fragend rekonstruiert er dann über die urchristlichen Schriften bis in die vorchristlich jüdische Zeit hinein seine Gattung der <u>Logoi Sophon</u>.

52) Interessant wäre in dieser Hinsicht auch die Analyse weiterer pseudepigraphischer Werke aus der pharisäischen Gedankenwelt. Die PsSal (2. Hälfte des 1. Jhd.s v.) und die erst nach der Zerstörung Jerusalems durch die Römer geschriebenen Apokalypsen 4 Esr und Syr+grApkBar, alle in pharisäischer Tradition stehend, zeigen, wie in dieser Zeit Logien im grösseren Rahmen der <u>Gebete</u> (PsSal) oder der leidenschaftlichen <u>Reflexion</u> (4Esr; ApkBar) mitgetragen wurden. Die Testamentenliteratur, die jedoch den engeren, pharisäisch-rabbinischen Rahmen überschreitet, wird zeigen (vgl. Kap. V), dass sich auch in den <u>Paränesen</u> viele Logientraditionen erhalten haben.

⟨Hebr.Bibel⟩

aramAch

Spr
Koh

Tob 4.14
Sir H.gr

Anthologie gefälschter Klassikerzitate 'Apologeticum' PHILO, Hyp 7,1-9	
[HILLEL]	[JESUS]
	Q und Aehnliches
	PapOx 1.654.655
	Jak
JOSEPHUS, Ap 2,190-219	EvThomcopt
Ab	Väterkollektionen
AbRN A.B.	
talmud. Kollektionen	
PseuPhok	SentSextus
PseuMen	Lehren des Silvanos
syrAch Parr	
(Derek Ereṣ Traktate)	
(Pirke de Rabbi Eliezer)	

Zwischen den beiden Sammlungen zu Beginn der nachbiblischen Zeit, Tob und Sir, und den ersten greifbaren Werken im klassischen Rabbinismus, Ab und AbRN A.B, liegt eine relativ lange Zeitspanne inoffizieller Tradierung von weisheitlichem Logienmaterial. Ein solches Postulat ergibt sich schon aus der allgemeinen Entstehungsgeschichte des pharisäischen Schrifttums, welches man sich ohne intensive Einzelwort-Ueberlieferung gar nicht denken kann. Die Abot Traktate zeigen, dass es bei dieser Ueberlieferung nicht nur um halachische Materialien ging, sondern ebenso auch um Logoi Sophon im vorhin aufgewiesenen Sinn. Charismatische Einzelpersönlichkeiten haben die pharisäische Tradition seit je

geprägt und ihr über die Halacha hinaus auch ihre eigene prägnante Lebensweisheit vermittelt. Jesus und seine Jünger bieten ein geradezu überwältigendes Beispiel dafür, wie sich in der 1. Hälfte des 1. Jhd.s n. um einen grossen Lehrer Logientraditionen versammelten und zu einer komplexen Traditionsgeschichte zahlreicher Logienkollektionen Anlass gaben. Es ist anzunehmen, dass bei vielen pharisäischen Lehrern ähnliche Prozesse stattfanden, von denen wir aber nur noch den gebändigten Abglanz im rabbinischen Traditionsganzen vor uns haben.

Genaueres als diese allgemeinen Ueberlegungen lässt sich jedoch aus der Analyse der Abot-Traktate ersehen. Gewisse Sachverhalte in Ab und den beiden Versionen von AbRN sind nur verständlich, wenn man eine weisheitliche Logientradition annimmt, welche sich in vor-mischnischer Zeit an die Schulhäupter, Charismatiker und Häretiker der pharisäischen Bewegung geheftet hat.

Kap. 2 geht auf analytischem Weg diesen frühen Kollektionen pharisäischer Weisheit nach. Ist einmal die Logienweisheit in diesem inneren Kreis (vgl. Kap. 3) aufgezeigt, weitet sich in den Kap. 4, 5 und 6 der Blick auf die äusseren Ringe des frühjüdischen Glaubenslebens, bis er sich bei den Achikar-Traditionen in den übergreifenden Traditionen der internationalen Logienweisheit verliert.
Diese traditionsgeschichtliche Darstellungsweise orientiert sich an den verschiedenen Traditionsbereichen[53] und kann deshalb methodisch nicht die Chronologie der Texte, deren Zwischen- und Vorstufen als Leitbild haben.

53) Die christlichen Kollektionen sind u. Kap. VI.2.1.2 kurz beschrieben und situiert.

2. DIE TRAKTATE ABOT UND ABOT DE RABBI NATAN A.B

Dass sich am Schluss des Seders Neziqin (=Beschädigungen), welcher sich dem Zivil- und Kriminalrecht widmet, eine Sammlung verschiedenartiger "(Aussprüche der) Väter" findet, ist ein erstaunlicher Sachverhalt. Ab ist ja in Form und Zielsetzung von den anderen Mischna-Traktaten völlig verschieden[1]. Es bietet nicht eine knappe Darlegung von halachischen Bestimmungen in der juristischen Kunstsprache, sondern präsentiert sich als "a section of maxims on conduct and sayings in praise of the Law handed down in the names of 60 teachers of the Law who lived between 300 B.C. and A.D. 200 from the time of Simeon the Just to Rabbi Judah the Patriarch, the editor of the Mishnah"[2]. Es geht Ab deshalb nicht um die genaue tora-getreue Form der tausend Einzelhandlungen des alltäglichen Lebens, sondern um eine weiter gespannte Begründung dieser vielfachen Traditionen. "It is the nearest approach made by Rabbinical Judaism to a philosophical formulation of its basic ideas. The principles which occur in other parts of the Mishnah as precisely defined action-symbols, are here formulated in more general terms, depicting a goal of life, rather than offering particular directions for life. Each maxim thus summarizes the general view-point of its author, and enables us to understand his particular teachings as applications of his principles"[3].

Es ist nun aber nicht möglich, den Mischnatext isoliert zu be-

---

1) Ed.: ALBECK, ששה סדרי משנה III, 347-388; TAYLOR, Sayings (1)-(52); MARTI/BEER, Abot 1-184, wurde die Zählung der Mischnajot übernommen, zum dt. Text die Uebersetzung von MAASS, Formgeschichte 95-104 verglichen; engl. Uebers. von TAYLOR, Sayings, 11-114; DANBY, The Mishnah 446-461, und HERFORD, Pirke Aboth, APOT II, 686-714.

2) DANBY, The Mishnah 446; vgl. GOLDIN, Art. : Avot, Encyclopaedia Judaica 1 (1972) 983.

3) FINKELSTEIN, Introduction V (Unterstreichungen von mir).

handeln; er ist traditionsgeschichtlich eng mit den Abot de Rabbi Natan (AbRN) verbunden, welche in mindestens zwei grossen Rezensionen (A und B) vorliegen[4]. AbRN A und B verhalten sich jedoch nicht so wie z.B. der Talmud zur Mischna oder der Midrasch zum biblischen Text, zwischen welchen das Verhältnis von sorgfältig geachteter Vorlage und sekundärem Kommentar besteht. Die Autoren von AbRN A.B zeigen "kein Bewusstsein, dass sie einen älteren, kanonischen Text interpretierten", vielmehr verarbeiten sie Texte aus Ab als "integrale und gleichwertige Teile"[5] mit ähnlichen Traditionsstücken ihres Eigengutes. Das Verhältnis der Tosefta zur Mischna kann mit mehr Recht zum Vergleich herangezogen werden. AbRN stellen ebenso nicht nur zusätzliches Material zusammen, das die Auswahl von Ab ergänzen soll; sie setzen aber zudem einen Traktat Ab als feststehenden Mischnatext gar nicht voraus. Der Vergleich von Ab, AbRN A und AbRN B zeigt vielmehr, dass oftmals die in AbRN verarbeiteten Traditionen älter als die in der Mischna Ab fixierten sind. So lässt sich auch besser verstehen, dass ungefähr 37 Worte aus Ab in AbRN fehlen; ebenso dass die zeitliche Einordnung einiger alter Tradenten in der Abfolge von AbRN exakter und die Zuweisung einzelner Worte öfters plausibler ist.

Dass Ab und AbRN A.B eine gemeinsame Vorgeschichte haben, ist schon aus einigen gröberen Sachverhalten deutlich zu machen :

- Zwischen Ab 1,15 und 2,8 ist ein doppelter Einschub geschehen (1,16-2,4a; 2,4b-7), der die Tradentenkette unterbricht. Er fehlt jedoch in AbRN A.B an dieser Stelle (s.u. zu Kollektion I/1 und III).

---

4) Ed.: SCHECHTER, Aboth de Rabbi Nathan (1887) 1-134 (Text in parallelen Kolumnen); 150-166 (Fragmente einer 3. Rezension). Engl. Uebers. von AbRN A : GOLDIN, The Fathers (1955); von AbRN B : SALDARINI, The Fathers (1975) 21-301 (mit Seitenangaben von Schechter's Ausgabe). Eine Neuherausgabe unter Beiziehung weiterer Texte ist von FINKELSTEIN (vgl. Introduction XXVI) seit 1950 versprochen.

5) SALDARINI, The Fathers 5 (Uebers. v. mir); vgl. hingegen GOLDIN, The Fathers XVIII. SALDARINI nennt AbRN B 1-30 einen Midrasch zu Ab 1-2; 31-35 eher eine Tosefta zu Ab 3-4 und 36-48 ein Gemisch dieser beiden; am ehesten käme nach ihm die Bezeichnung Kommentar in Frage, wenn man den ganzen Traktat unter einen Namen bringen wolle. - GOLDIN, The two Versions of AbRN 97-117, hat zwischen A und B eine thematische Verschiedenheit herausgehoben : A betont das "Studium der Tora", B legt mehr Wert auf die "guten Werke".

- In AbRN A 19-22 sind Traditionen zu einem Block vereinigt, welche in AbRN B weniger deutlich verbunden, in Ab sogar in zwei voneinander getrennte Textstücke aufgelöst sind (s.u. Kollektion III).
- In ähnlicher Weise versammeln AbRN A 23-26 zerstreute Texte in Ab und AbRN B (s. u. zu Kollektion IV).
- Ab 2,4b-7 hingegen ist eine kleine Kollektion von Hillelsprüchen, die in AbRN A.B weit zerstreut sind.

Die Fragen nach dem Wie und Wann dieser Vorgeschichte sind hingegen schwierig zu beantworten. Für das Problem der weisheitlichen Logientradierung im pharisäischen Bereich, welche uns in diesem Kapitel beschäftigt, bietet sich darin jedoch eine Möglichkeit an, vor die Mischnaredaktion hinab in die Entstehungsgeschichte älterer Kollektionen Einblick zu bekommen.

SCHECHTER[6] hat zwar eine alte Sammlung (=Ab*) postuliert, zu welcher es eine geschriebene Tosefta (AbRN*) gegeben hätte. AbRN* habe sich dann, da noch keine zensurierende Instanz vorhanden war, frei weiterentwickelt und mehrere Ausformungen (u.a. AbRN A und B) erfahren. Ab* hingegen sei in die Redaktionsstube Rabbi's gekommen und habe dort seine definitive und jetzige Gestalt (=Ab) und seinen Platz in der Mischna bekommen. AbRN A.B hätten im Grossen und Ganzen ihre schon erreichte Form behalten und so die Funktion einer Tosefta ausüben können. Deshalb fehle denn auch das Tosefta-Traktat zu Ab.

Besser den Sachverhalten zu entsprechen scheint mir jedoch der Lösungsversuch von FINKELSTEIN[7], der von verschiedenen, jetzt noch isolierbaren Einzelkollektionen ausgeht, welche sich in einem langen Ueberlieferungsprozess seit den 1. Jhd. n. formiert und in mündlicher Tradition vermehrt und verändert haben. Ihren

6) Aboth S. XX-XXIV; vgl. die Uebersicht bei SALDARINI, The Fathers 8-10.

7) FINKELSTEIN hat seine Position in zwei Varianten vorgetragen; in seinem ersten Beitrag, Introductory Study (1938), unterscheidet er vier ältere (A-D) und sieben jüngere (a-g) Logienkollektionen (vgl. S. 14f.); in der grossen Studie, Introduction (1950), nennt er fünf Logienkollektionen (I-V), um welche sich weitere, ungesammelte Materialien legen (vgl. S. IX). Die Entsprechungen sind : I = A; II = B; III = a+d; IV = C; V = D. - SALDARINI, The End of the Rabbinic Chain, bes. 98, Anm. 8, verteidigt Finkelstein gegen die Spätdatierungen von NEUSNER (s. Anm. 8).

schriftlichen Niederschlag fanden diese Kollektionen dann in den drei Traktaten Ab, AbRN A und AbRN B. Diese hatten auch nach ihrer Fixierung (zu Beginn des 3. Jhd.s n.) eine weitere Geschichte, die nicht ohne gegenseitige Beeinflussung verlief. Die Einordnungen in die Begebenheiten der jüdischen Geschichte und in die Auseinandersetzungen zwischen Hilleliten und Schammaiten, zwischen Hillelsöhnen (Dynastische Tradition) und Hillelschülern (Lehrtradition) des 1. und 2. Jhd.s n., welche FINKELSTEIN ebenfalls vornimmt, ist natürlich recht hypothetisch, aber da es der einzige Versuch ist, der die komplizierte Quellenlage berücksichtigt und mit den schwierig zu interpretierenden Daten der Geschichte zusammenbringt, soll hier diese Unsicherheit in Kauf genommen werden.

Unserer Fragestellung, die ja auf Vorformen der Abot-Texte vor der Mischnaredaktion geht, tun zudem die Unschärfen, die sich beim Versuch der genauen Situierung der Textstücke in die Vorgeschichte der Abot-Texte ergeben, keinen wesentlichen Abbruch. Die wichtigste Einsicht ist ja, dass schon seit dem ersten Jahrhundert in der pharisäischen Tradierung die Präsenz von weisheitlichen Logiensammlungen nachgewiesen, die Gattung der λόγοι σοφῶν im engeren Sinn also belegt und in etwa charakterisiert werden kann[8].

8) GUTTMANN hat in seiner Studie über den "Ort" von Ab in der rabbinischen Literatur eine ganz andere Entstehungsgeschichte vorgeschlagen (Tractate Abot 181-193). Aus dem späten Vorkommen der Ab-Stellen als Mischnajot im babylonischen und jerusalemischen Talmud und deren Zitierung als Mischna und/oder Baraita folgert er, dass Ab erst um 300 n. der Mischna beigefügt wurde (vgl. ähnlich MAIER, Geschichte der jüd. Religion 127). Deshalb konnte Ab gar keine Tosefta bekommen. Doch auch nach GUTTMANN ist wenigstens ein "kurzer" Ab-Traktat anzunehmen (vgl. 184), welcher als Grundstock für Ab benutzt wurde. Dass "an apologetic move against Christian attacks on Pharisaic Nomism as being the essence of Judaism" (189) die Beifügung von Ab zur Mischna hervorgebracht habe, ist nur eine Vermutung. - NEUSNER's epochemachende Studie "The Rabbinic Traditions about the Pharisees before 70" I-III, ist primär auf die literarischen Formen und Gattungen und deren jetzt vorliegende sprachliche Gestalt konzentriert. Der Traktat Abot kommt als Ganzes deshalb zwar nicht zur Sprache, doch muss aus NEUSNER's formkritischen Analysen der Abot-Einzeltraditionen deren sprachliche Gestaltgebung in die Zeit von Jamnia und Uscha angesetzt werden. Die endgültige sprachliche Gestalt steht jedoch am Ende eines langen Entstehungsprozesses, dessen Rekonstruktion nur mit stärkerer Berücksichtigung von traditionsgeschichtlichen und historischen Ueberlegungen anhand grösserer Texteinheiten zu bewerkstelligen ist. Der Abot-Traktat mit seinen Parallelen AbRN A.B ist, weil er aus noch ersichtlichen Kollektionen aufgebaut ist, zu zeigen geeignet, w i e "the traditions pertain chiefly to the last half-century or so before the destruction of the Temple - at most seventy or eigthy years" (III, 318), auch wenn man sich dadurch in NEUSNER's lange Reihe von "Pseudocritical Studies" (III, 334-359) einfügen lassen muss.

2.1 Kollektion I : Die Tradentenkette Ab 1,1-15 Par AbRN A 1-13, B 1-27

In dieser Tradentenkette liegt eine Art Gelehrtengenealogie vor, welche die Kontinuität der pharisäischen Lehre von Mose bis Hillel und Schammai demonstriert. Diese seit hellenistischer Zeit mehrfach bezeugten Listen von Schulhäuptern oder Priestervorstehern[9] haben eine eindeutige ideologische Zielsetzung und können vorerst keinen Anspruch auf historische Glaubwürdigkeit erheben. Ueber das Alter unserer Liste ist deshalb aber noch nichts ausgesagt. GUTTMANN datiert sie zwar erst in mohammedanische Zeit, in welcher die jüdischen Untertanen die Gewohnheit der mohammedanischen Gelehrten, solche Genealogien zu fabrizieren, übernahmen und damit ihre eigene Tora-Gemässheit beweisen wollten[10]. Diese Datierung hat jedoch keinerlei Stütze in den Texten von Ab und AbRN A.B. FINKELSTEIN's Analysen hingegen machen eine Frühdatierung recht plausibel, da dadurch textliche Abweichungen zwischen Ab und AbRN A.B und inhaltliche Elemente bestens erklärt werden können. Er nennt Ab 1,1-15 Parr ein "pharisäisches Dokument" schammaitischer Tendenz (mit späterer hillelitischer Ueberarbeitung)[11], durch welche sich die pharisäische Partei vom sadduzäischen Anspruch auf die Priester-Sukzession abhob, indem sie auf ihre fehlerlose Lehr-Sukzession hinwies.

Der Vergleich der beiden Tradentenketten von Ab und AbRN A.B[11a] gibt ein gewichtiges Argument für diese Frühdatierung :

9) BIKERMAN, La Chaine de la tradition 50-52; diese Parallelen "renforcent la cause de la tradition" (52); in Erzählungen sind sie auch als "Referenzketten" zu finden, vgl. Pea 2,6; bPes 66a.

10) Tractate Abot 190.

11) Introduction XIIf. Dass in AbRN B 23 der Wahlspruch Schammai's vor demjenigen Hillel's steht, in Ab 1,12 und AbRN A jedoch umgekehrt, ist ein gutes Indiz für die Ursprünglichkeit der Abfolge Schammai - Hillel, welche jedoch zur Zeit der Ueberhandnahme der Hilleliten vertauscht wurde. Der umgekehrte Tausch ist schwer anzunehmen.

11a) NEUSNER, The Rabbinic Traditions I, 11-23, vergleicht Ab 1,1-18 mit Chag 2,2 ("Worte" über das Auflegen der Hände auf ein Opfertier vor der Schlachtung, von Jose b. Joᶜezer bis Schammai) und bSchab 14Parr ("Dekrete" über die Fähigkeit, sich zu verunreinigen; gleiche Rabbinen) und rekonstruiert daraus

AbRN A.B	(beiden gemeinsam)	Ab
1.	Mose	1.
2.	Josua	2.
3.	die Alten	3.
4. die Richter		--
5.	die Propheten	4.
6. Haggai, Sacharja, Maleachi		--
7.	die Männer der grossen Versammlung	5.
1a.	Schim^{c}on d. Gerechte (I./II.)	6.
2a.	Antigonus aus Sokho	7.
3a.	Jose b. Jo^{c}ezer Jose b. Jochanan	1a.
4a.	Jehoschua^{c} b.Perachja Mattai aus Arbel	2a.
5a.	Jehuda b. Tabai Schim^{c}on b. Schaṭach	3a.
6a.	Schema^{c}ja Abṭalion	4a.
7a.	Hillel Schammai	5a.
A : 22		6a. R. Gamliel
		7a. R. Schim^{c}on b. Gamliel
B : 32		8. Rabbi (Jehuda Hanasi)
		9. R. Gamliel b. Rabbi

die älteste Abfolge der Tradentenliste. Diese entspricht der zweiten Siebnergruppe von Ab, jedoch mit 6a : Jochanan b. Zakkai, und 7a : seine Schüler. NEUSNER berücksichtigt dabei die Siebnerstruktur, welche die Abot-Traktate prägt, nicht, um die Vorgeschichte dieser Traktate zu erhellen, da AbRN A und B für ihn eindeutig späte Umarbeitungen von Ab darstellen. Da keine der Sprucheinheiten der Tradentenliste (ausser das aramäische Hillelwort Ab 1,13) in der weiteren tannaitischen Literatur zitiert oder verarbeitet sei, "one can hardly propose for the Avot-apophthegms (*sic*) a date before Juda the Patriarch (if then)" (I, 21). Dem widerspricht die folgende Analyse.

In AbRN A 1-13 und B 1-27 wird die Tradentenkette deutlich in 2 x 7 Personen oder Personenpaare gruppiert; sie ist klar abgeschlossen durch die in AbRN B 28f. (vgl. A 14) direkt angefügten 80 Schülerpaare Hillels, gefolgt von der Fünfergruppe um R. Jochanan b. Zakkai, dem Nachfolger Hillels als Schulhaupt.

Ab hingegen hat diese kompakte Präsentierung verschiedentlich anders gestaltet, da ihm eine andere Leitidee vorschwebte[12] :
a) In der ersten Siebnergruppe fehlen zwei Traditionsglieder (Richter, nachexilische Propheten), wodurch die Siebnerstruktur vorerst gestört ist. - b) Mit 1,16 - 2,4a wird eine Liste der leiblichen Nachkommen Hillels (6a.7a.8.9) angefügt, welche in AbRN B erst in Kap. 32 (SALDARINI 190-192) und in AbRN A erst in Kap. 22 (GOLDIN 100), also am Schluss der schammaitischen Rabbinengruppe stehen (s. u. Tab. 2). Durch diesen direkten Zusammenschluss der "Paare" mit den Hillelsöhnen mündet bei Ab die Tradentenkette von Lehrautoritäten in die Genealogie der palästinischen Patriarchen, also in eine dynastische Abfolge ein. - c) Erst nach dem zweiten überleitenden Einschub von 2,4b-7, einer alten Kollektion von Hillelsprüchen (s. Kap. 2.2), kommt dann in Ab die nicht patriarchalische Linie mit Jochanan b. Zakkai und seinen Schülern wieder zum Zuge (s. Kap. 2.3).

Setzt man nun in Ab 1,1 die Auslassung der zwei Traditionsglieder (Richter, nachexilische Propheten), welche bei AbRN A.B zur ersten Siebnergruppe gehören, mit der Zufügung Ab 1,16 - 2,4a in Beziehung, so wird die Leitidee des Redaktors deutlich : Zählt man nämlich die 2 x 7 Traditionsglieder in Ab 1 trotzdem durch, so kommt man unmittelbar vor Rabbi Jehuda ha-nasi, den Redaktor der Mischna zu stehen ![13] Das Strukturprinzip 2 x 7 von AbRN A 1-13; B 1-27 ist also in den Dienst der gleichen The-

---

12) Auch in Mt 1,17 wird für den Beweis der abrahamitisch-davidischen Abstammung Jesu das 2 x 7 Schema angewendet. Dieses scheint für Genealogien so fest zu sein, dass die Traditionen jeweils kräftig umgearbeitet wurden, bis sie in das Schema passten; vgl. auch die Hohenpriesterlisten in 1Chron 5,27-41 und Neh 12,10f. (s. FINKELSTEIN, Introduction XLIV).

13) Ob mit Gamliel und dessen Sohn Schimʿon je der I. oder II. gemeint ist, kann jedoch nicht sicher entschieden werden; vgl. FINKELSTEIN, Introduction 73f.; SALDARINI, The Fathers 191, Anm. 21; MARTI/BEER, Abot 30f.; auch u. Anm. 35.

se gestellt, welche auch zur Anfügung von 1,16 - 2,4a geführt hatte : Die Lehrtradition ist mit der dynastischen Hillel-Sukzession verbunden; in Rabbi Jehuda Ha-nasi, der zugleich Schulhaupt und leiblicher Nachkomme Hillels war, haben beide rivalisierenden Linien ihre Personalunion gefunden - und die Mischna steht in direkter Verbindung mit dem Sinai !

Aus diesen Gründen ist die Form der Tradentenkette in AbRN A.B für älter zu halten als jene in Ab. Sie muss somit in vor-mischnische Zeit datiert werden. Berücksichtigt man die pharisäisch-sadduzäischen Auseinandersetzungen als Motiv für die Komposition dieser pharisäischen Liste, so ist man auf die Zeit vor 70 n. verwiesen, da die Sadduzäer nachher praktisch inexistent waren. Dass in AbRN B 23 der Spruch Schammai's vor den Logien Hillel's (24-27) angeführt werden, AbRN A (und auch Ab) jedoch die umgekehrte Zeihenfolge zeigt, mag von den internen Auseinandersetzungen der Bet Hillel und der Bet Schammai herrühren (s.o. Anm.11). Auch dies verlangt eine zeitliche Ansetzung ins 1. Jhd. n. Da zudem "chronologische" Listen meist dort aufhören, wo der Verfasser steht, ist die unmittelbar nach Hillel und Schammai folgende Zeit durch den Text selbst angedeutet[14].

Ab 1,1-15 Parr ist somit ein sehr altes Zeugnis für eine Sammlung von Aussprüchen jüdischer Weiser. Ob dabei die griechischen Siebnergruppen der "Sprüche der 7 Weisen", welche gerade im 1. Jhd. n. durch PLUTARCH's "Gastmahl der 7 Weisen" wieder bekannt wurden, mitgeholfen haben, sei dahingestellt; jedenfalls bieten sie instruktive Vergleichstexte und zeigen die typisch jüdische Eigenart des Spruchgutes unserer Texte überaus deutlich auf[15].

Charakteristisch ist für die Kollektion I das dreigliedrige Mahnwort (1.1b.3-7.10.12.15), das nur zweimal von einem Aussagewort (1,2 : Simon der Gerechte; 1,13 : Hillel) und einmal von

---

14) Vgl. SALDARINI, The End of the Rabbinic Chain 100-106.

15) Vgl. u. Kap. 5.1, Ziff. a.

einer Rätselfrage (1,14 : Hillel) abgelöst wird. MASS hat in seiner formgeschichtlichen Untersuchung festgestellt, dass das Uebergewicht an Mahnworten in dieser Sammlung bei den späteren Rabbinen stets kleiner wird und schliesslich die Sprüche in Aussageform überhand nehmen[16]. Dass diesem Wechsel der Form auch eine inhaltliche Entwicklung, nämlich der Einbezug rechtlicher Bestimmungen, parallel geht, wirft ein weiteres Licht auf das Alter von Ab 1,1-15 Parr. Die weisheitlichen Traditionen in jener für die frührabbinische Bewegung ausgeprägten Form, in welcher Tora und Weisheit aufs engste miteinander verbunden sind (s.o. Kap. I.1), sind in Ab 1,1-15 Parr noch nicht mit konkreten Rechtsbestimmungen verbunden. Das Gesetz ist zwar das erste der drei Dinge, auf denen die Welt steht (Ab 1,1 : עומד); der "Zaun um die Tora" (Ab 1,1b) ist zwar das vordringlichste Anliegen der Lehrer; die uneigennützige Pflege der Torakenntnis ist zwar wärmstens empfohlen (Ab 1,4.11.13b.15), aber kein einziges Einzelgebot der mündlichen Tora wird ausgeführt. Vielmehr wird bewusst an den Themen der biblischen Weisheit angeknüpft : Gesetzestreue, Gottesdienst und Liebestätigkeit (Ab 1,2), Gastfreundschaft (1,5), Verhalten zur Frau (1,5), zum Mitmenschen (1,6.7. 15b), zur Obrigkeit (1,10), Anweisungen für das Richteramt (1,1b. 8.9). Dies ist eigentlich erstaunlich, da die inhärente Tendenz einer Tradentenkette darauf hinausgeht, eine bestehende Ordnung oder ein bestehendes Lehrgefüge auf einen authentischen Normpunkt zurückzuführen. Hier aber werden nicht geltende Rechtssatzungen des 1. Jhd.s n. in illud tempus zurückgetragen, sondern "Leibsprüche" der pharisäischen Lehrer vorgebracht, in denen sich die Summe ihrer Einsichten den Nachfolgern eingeprägt hat. So stehen die weisheitlichen Inhalte in einer gewissen Spannung zur ideologischen Tendenz der formalen Darbietung - und bestärken gerade dadurch das Alter dieser Sammlung und die Bindung der einzelnen Worte an die betreffenden Rabbinen.

Sicher hat die Jahrhunderte lange Tradierung in Ab und AbRN A.B manche Sprecher und manche Sprüche versetzt, vertauscht und

---

16) Formgeschichte der Mischna 91f.

verändert. Der Vergleich der drei Texte zeigt dies vielfach auf. Aber gerade die ersten 15 Verse von Ab 1 Parr zeichnen sich durch ihre Konstanz aus. Dazu kommt, dass die Worte jener Lehrautoritäten, denen wir aus der Tradition ein individuelles Gesicht geben können, ausgesprochen gut zu ihren Sprechern passen. Als Beispiel sei hier Hillel zitiert, der auch in anderer Hinsicht[17] für unsere Fragestellung interessant ist.

12b Sei einer von den Schülern Aarons,
den Frieden liebend und dem Frieden nachjagend,
die Geschöpfe liebend und sie der Tora nahebringend !

13a Wer seinen Namen ausbreitet - es vergeht sein Name.
b Wer nicht hinzufügt, nimmt ab.
c Wer nicht lernt, ist des Todes schuldig.
d Wer sich der Krone bedient, geht zugrunde.[18]

14 Wenn nicht ich für mich - wer für mich ?
und wenn ich für mich selbst - was ich ?
und wenn nicht jetzt - wann ?

Hillel's sprichwörtliche Sanftmut, seine Verbindung von universaler Offenheit und Toragehorsam sind in Ab 1,12b unübertrefflich festgehalten. Seine Fähigkeit zur präzisen Formulierung des Gedankens wird in 1,13 an antithetischen Sprüchen im Indikativ und in 1,14 in der berühmten dreiteiligen Rätselfrage[19] dargestellt. Die drei Worte benutzen die drei Hauptformen Imperativ, Indikativ und Frageform, in etwa also das formale Repertoire der Logien, um Hillel's Grundpositionen und Sprechweise zu charakterisieren. Zudem ist 1,13 in aramäischer Sprache bewahrt worden (vgl. 2,6), was für Hillel, den Babylonier (vgl. bPes 66a), bezeichnend ist. Es gibt keinen durchschlagenden Grund, diese drei Worte Hillel abzusprechen, und dies kann auch auf die anderen λόγοι und σοφοί ein günstiges Licht bezüglich ihrer Zusammengehörigkeit werfen.

17) Vgl. u. Kap. 2.2 und 2.4 (zu Beginn).

18) AbRN B (SCHECHTER 56b) hat die Reihenfolge 13abdc und erweitert c : "Wer nicht den Weisen dient - ist des Todes schuldig. Wer dient und nicht ausführt - ist des schlimmsten Todes schuldig." AbRN A (SCHECHTER 48a) hat wörtlich den gleichen Text.

19) Vgl. KOSMALA, Ein kryptischer Spruch Hillels (1959) 92-96; KOBLER, Hillels dreiteilige Frage - Ein kategorischer Imperativ (1964) 114-128; URBACH, The Sages (1975) 588ff.; NADOR, Ein Spruch Hillels; FLUSSER, Hillels Selbstverständnis und Jesus 172-175.

So ist in Ab 1,1-15 Parr eine Sammlung von דברי אבות zu sehen, welche in das Schema einer Tradentenkette eingefügt und damit deren Tendenz dienstbar gemacht wurden. Ab 1,1-15 ist der älteste Beleg der Gattung der λόγοι σοφῶν, der aus dem rabbinischen Schrifttum eruiert werden kann, und stellt so einen wichtigen Beleg für den weisheitlichen Sinnspruch - diesmal unter dem Primat der Tora - dar.

2.2 Kollektion I/1 : Die Hillelsprüche Ab 2,4b-7 Par AbRN A 12.26-28, B 27.31.33

Diese Sammlung von Hillelsprüchen bildet den zweiten Teil des Einschubs zwischen der Tradentenkette (Koll.I) und der Spruchgruppe 2,8-14, welche Worte von R. Jochanan b.Zakkai und dessen 5 Schüler vereinigt (Koll.II)[20]. Dass hier bewusst ein paar Hillelworte zusammengestellt wurden, ergibt sich völlig klar aus der genauen Abgrenzung gegen die vorausgehenden und die nachfolgenden Wortegruppen und der deutlichen Kompositionsabsicht, nach dem (ideologischen) Exkurs in die patriarchalische Traditionslinie (1,15 - 2,4a) auf die Lehrer-Schüler-Sukzession zurückzukommen.

Während die drei Worte Hillel's in Ab 1,12-14 (s.o.) in allen drei Ab-Texten eine einheitliche Gruppe bilden, sind hier die vier Hillelworte Ab 2,4b-7 Parr nur in Ab selbst zu einer Vierergruppe vereint. In den AbRN A.B sind die Logien auf drei Kapitel verteilt, z.T. anderen Rabbinen zugeschrieben (2,5f.), in verkürzter oder verlängerter Form dargeboten, in andere Kontexte gestellt, und einmal mit der Dreiergruppe von Ab 1,12-14 verbunden (2,6). Die Tabelle 1 (s. folgende Seite) fasst die recht schwer ersichtlichen Beziehungen zusammen.

---

20) Die Bezeichnung I/1 wird hier gebraucht, um die Einteilungsziffern der grossen Kollektionen von FINKELSTEIN, Introduction, beibehalten zu können. Bei FINKELSTEIN, Introductory Study 15, trägt diese Kollektion die Ziffer (c) "Supplementary Sayings of Hillel".

Tab. 1 : Ab 2,4b-7 Parr :

Abot	AbRN A	AbRN B
2,4b 5 Mahnworte	28 (GOLD.117) gleicher Text es folgt anschliessend eine Kurzform von Ab 2,7a; s.u.	31 (SALD. 183f.) fast gleicher Text in veränderter Reihenfolge es folgt anschliessend 2,7 in eigener Form; s.u.
2,5 5 Aussageworte (2,5a) 1 bedingter Imperativ (2,5b)	26 (GOLD.112) auf drei Worte verkürzt und ohne Ab 2,5b von R. ʿAqiba gesprochen	33 (SALD. 194f.) fast gleicher Text in veränderter Reihenfolge; 2,5b gehört dabei zur vorausgehenden, imperativischen Logiengruppe von R. ʿAqiba gesprochen
2,6 Apophthegma vom Totenschädel (aram./hebr.) vgl. bSuk 53a	12 (GOLD.70) gleicher Text im Kommentar zu Ab 1,12-14 zitiert; angeschlossen ist eine Dublette zu Ab 1,13 (vgl. GOLD. 63. 70 f.)	27 (SALD.162) gleicher Text im Kommentar zu Ab 1,14 jedoch direkt bezogen auf die vorausgehend (SALD. 161) zweimal zitierte Wortgruppe von Ben Bag Bag (ohne Namennennung) und Ben He He (Ab 5,22f.); von R. Jehoschuaʿ gesprochen.
2,7a 5 negative Entsprechungen 3 positive Entsprechungen	28 (GOLD.117) 2 negative Entsprechungen 1 positive Entsprechung eigener Text direkt an Ab 2,4b angefügt; s.o.	31 (SALD.184) 6 negative Entsprechungen 1 positive Entsprechung recht ähnlicher Text direkt an Ab 2,4b angefügt; s.o.
2,7b antithetischer Zweizeiler vom guten Namen und Torawissen	--- (fehlt)	31 (SALD.184) fast gleicher Text

Zwischen AbRN A und B bestehen einige Gemeinsamkeiten, welche beide deutlich von Ab unterscheiden : Das erste und vierte Logion sind miteinander verbunden; das zweite Logion wird von beiden R. ʿAqiba zugesprochen; das dritte Logion zitieren beide im Kommentar zu den Hillelworten der Tradentenkette (Koll.I).

Eigenheiten von AbRN A sind die zweimalige Verkürzung einer Logiengruppe auf 3 Glieder (zu Ab 2,5a und 2,7a) und die beiden Auslassungen von Ab 2,5b und 2,7b. Charakteristisch für AbRN B ist die Zuordnung von Logion Ab 2,6 an R. Jehoschuaʿ b. Chananja (Tann., um 90 n.). Sprachlich unterscheiden sich AbRN A und B untereinander ebenso stark wie in Bezug auf Ab, doch besteht zwischen Ab und AbRN B, trotz unterschiedlicher Reihenfolge und Zuschreibung, eine recht grosse Aehnlichkeit des Textbestandes.

Alles weist also darauf hin, dass der einheitlichen Komposition von Ab eine mündliche Tradierung vorausging, in der sich die zahlreichen Verschiedenheiten der Texte herausgebildet haben und durch welche sie in die verschiedenen Kontexte gelangten : Ab 2,4b und 2,7 werden dabei einhellig Hillel zugeschrieben; dass dies auch für 2,6 anzunehmen ist, wird von Ab, AbRN A und zusätzlich von bSuk 53a nahegelegt. AbRN B 27 hat gegen diese Bezeugung wenig Beweiskraft, umsomehr als es isoliert innerhalb von Hillelworten oder Worten von Hillelschülern (Ben He He; Ben Bag Bag) steht. Für Ab 2,5 hingegen verweisen die Indizien auf R. ʿAqiba (Tann., gest. 135 n.). Beide Versionen von AbRN bezeugen seine Autorschaft, wobei AbRN B die ursprüngliche Anordnung hat. Ab 2,5b passt in AbRN B zur vorausgehenden Gruppe von Vetitiven, die ebenfalls ʿAqiba zugeschrieben werden, aber keine Parallelen in Ab haben. Inhaltlich passen die Worte zudem besser auf ʿAqiba als auf Hillel[21].

Der Redaktor von Ab 2,4b-7, der wohl mit jenem Endredaktor von Ab 1.2, welcher Ab 1,1-15 von 2,8-14 aus den oben genannten Gründen trennte, identisch ist, hat somit einen alten Doppelspruch von Hillel (Ab 2,4b + 2,7 = AbRN A 28 = AbRN B 31) als Rahmen für das drastische Apophthegma Ab 2,6 Parr und die ʿAqiba-Logien (Ab 2,5 Parr) gebraucht, und so eine kleine Logiensammlung unter dem Namen Hillels geschaffen. Ab 2,4b-7 Parr ist somit ein weiteres bis in seine Entstehungsgeschichte hinein gut erkenn-

---

21) BACHER, Agada der Tannaiten I, 272, Anm. 6; vgl. bBer 63a, wo das "sei ein Mann !" von Bar Qappara (Tann., um 220 n.) überliefert ist; es geht jedoch unmittelbar das Wort Hillels vom Sammeln und Zerstreuen voraus.

bares Beispiel der Gattung λόγοι σοφῶν im rabbinischen Schrifttum. Zeitlich ist diese Kollektion I/1 am besten zwischen ʿAqiba und Rabbi Jehuda Ha-nasi einzuordnen.

2.3 Kollektion II : R. Jochanan b.Zakkai und sein Schüler in Ab 2,8-14 Par AbRN A 14-17, B 28-30.31(Beginn)

Die Logientradition der drei Texte Ab, AbRN A und B kennt nur unbedeutende Abweichungen im Wortlaut und in der Anordnung der Logien, sodass eine in der pharisäischen Ueberlieferung schon früh entstandene Logiengruppe von R. Jochanan b.Zakkai und seinen 5 Schülern R. Eliʿezer b. Hyrqanos,
R. Jehoschuaʿ b. Chananja,
R. Jose der Priester,
R. Schimʿon b. Netanʾel und
R. Elʿazar b. ʿArach

anzunehmen ist. Nur die Rahmung dieser Kollektion zeigt grössere Verschiedenheiten. Ab und AbRN A haben zu Beginn jenen stereotypen Satz, der die einzelnen Glieder der Tradentenkette Ab 1,1-13 Parr kennzeichnete :

R. Jochanan b. Zakkai erhielt von Hillel und Schammai (Ab 2,8a).

Dieser Satz steht bei AbRN B am Schluss der Wortgruppe (vgl. 31, Beginn) und ist dort mit dem Wahlspruch von R. Jochanan b.Zakkai verbunden (Ab 2,8b). Die Einleitung zu dieser Kollektion bei Ab (2,8a+b) entspricht somit genau dem Schlussabschnitt von AbRN B. Die Einleitung von AbRN B besteht in einer Notiz von Hillel's 80 Schülerpaaren, der Auszeichnung R. Jochanan's durch den sterbenden Hillel (Kap.28) und dem Wahlspruch von R. Jochanan (Ab 2,8b), der in AbRN B also zweimal vorkommt.

AbRN A ist offensichtlich eine Kombination von Ab 2,8a+b (=AbRN B 31, Beginn) und AbRN B 28, da hier zwischen Ab 2,8a und b die Notiz der 80 Schülerpaare Hillels und eine Parallelform zur Auszeichnung R. Jochanan's aus AbRN 28 eingeschoben ist.

Diese redaktionellen Umstellungen in der Rahmung, die durch die

Einpassung in die Tradentenlinie Ab 1,1-15 Parr bedingt sind[22], betonen umso stärker die Geschlossenheit des Kerns der Kollektion Ab 2,8c-14 Parr, welche in den drei Paralleltexten fast identisch ist. Er weist seinerseits drei formal ganz verschiedene Teile auf :

a) Ab 2,8c-f Parr : Eine Charakterisierung der fünf bekanntesten Schüler von R. Jochanan b. Zakkai mit einem abschliessenden Lobspruch auf R. Eliᶜezer b. Hyrqanos und - nachgetragen im Namen von R. Schaʾul (Tann., um 150 n.)[23] - auf R. Elᶜazar b. ᶜArach.

b) Ab 2,9 Parr : Eine Denkaufgabe (צאו וראו) R. Jochanan's an seine Schüler über den guten und bösen Weg (Ab 2,9b-d), an welchen sich der Mensch zu halten, bzw. vor dem er sich zu hüten hat. R. Elᶜazar b. ᶜArach's Antwort : "Ein gutes, bzw. ein böses Herz", wird vom Meister als beste Antwort gelobt, da sie alle anderen Antworten (ein gutes Auge, ein guter Genosse usw.) umfasse. Diese Szene erinnert an die Rätsel- und Denkspiele, die wir u. Kap. II.3 besprochen haben : Eine Aufgabe in der Art der τί μάλιστα - Fragen wird gestellt; die Kandidaten geben ihre Antwort; die umfassendste Antwort wird ausgezeichnet[24].

c) Ab 2,10-14 Parr : Die je 3 Wahlsprüche[25] der fünf Schüler in ihrer traditionellen Abfolge. Ausser bei R. Jehoschuaᶜ b.

---

22) Vgl. den Erklärungsversuch bei FINKELSTEIN, Introductory Study 49f.; er führt diese Einleitungsverse unter den Beispielen an, an welchen der Einfluss des Mischna-Textes auf AbRN noch festzustellen ist. AbRN B hat nach ihm die ursprünglichste Anordnung.

23) AbRN B 29 (SALD. 168) führt weiter aus : "Abba Schaʾul sagte im Namen von R. ᶜAqiba, dass dieser in seinem (scl. R. Joachanan's) Namen zu sagen pflegte, dass er (scl. R. Jochanan) tatsächlich (לא...אלא) zu sagen pflegte : Wenn alle Weisen Israels in der einen Waagschale sind und Eliᶜezer b. Hyrqanos mit ihnen, so würde der Finger von R. Elᶜazar b. ᶜArach (in der anderen Waagschale) schwerer wiegen." FINKELSTEIN, Introduction 41f., sieht hierin die ältere Form und benutzt sie zur Datierung der Kollektion, s.u.).

24) Vgl. GOLDIN, A philosophical Session 20f.; MARTI/BEER, Abot XIX; MAASS, Formgeschichte 63f.

25) R. Eliᶜezer hat vier Worte (s. gleich u.); das Wort von R. Jehoschuaᶜ hat eine Dreierstruktur; R. Elᶜazar hat nur in AbRN A 17 (GOLD. 90) drei Worte. Das zusätzliche lautet : "Lass dir kein Wort der Tora entgehen !" (vgl. Ab 3,8).

Chananja, dem eine indikativische Sentenz über die drei menschenmörderischen Dinge zugeschrieben wird (Ab 2,11), stehen bei allen anderen positiv oder negativ formulierte Mahnworte. Dabei werden verschiedene, bekannte Themen der Weisheitsliteratur berührt : Die Ehre und das Eigentum des Genossen (חבר; Ab 2,10.12), der Zorn (2,10), das Erlernen der Tora (2,12; AbRN A (GOLD.90) zu R. El'azar), das Gebet (2,13), die Gegenwart Gottes (2,12.14). Einige Worte überschreiten aber diesen traditionellen Rahmen und lassen in ihrer pointierten Formulierung die Persönlichkeit dessen erkennen, der das Wort prägte. So tönt etwa bei R. Eliᶜezer, diesem Traditionalisten unter den Schülern R. Jochanan's, der wegen seiner doktrinären Unbeugsamkeit im Alter gebannt wurde[26], das vierte, zusätzliche Wort besonders eindrücklich :

> Wärme dich am Feuer der Weisen,
> aber hüte dich vor ihrer Kohle, dass du dich nicht verbrennst;
> denn ihr Biss ist Fuchsbiss,
> und ihr Stich Skorpionenstich,
> und ihr Zischeln Schlangenzischeln,
> und alle ihre Wort sind wie glühende Kohlen (Ab 2,10 c Parr)[27].

Auch der erste Ausspruch von R. Elᶜazar b. ᶜArach passt recht gut in dessen spannungsgeladenes Leben. Diesem Mann, der mit einer "immer stärker sprudelnden Quelle" (Ab 2,8) verglichen wird, auf den R. Jochanan so viel setzte, der aber, anstatt an den Ort des Torastudiums, Jamnia, zu ziehen, sich zu den "süssen Wassern" von Emmaus hingezogen fühlte und dort den Kontakt zur Tradition verlor[28], ist in Ab 2,14a ein Wort aus seiner Blütezeit bewahrt worden, das Befähigung und Gefährdung des genialen Schülers in sich schliesst :

> Sei eifrig zu lernen, was du dem Epikuräer antworten kannst !

Zweimal findet sich ein Spruch, der vordergründig keinen klaren Sinn gibt, und sich erst einer zweiten, eindringenderen Verste-

---

26) BACHER, Agada der Tannaiten 96; ALBECK, Einleitung 399f.

27) In AbRN A 15, B 29 ist dieses Logion ganz am Schluss des betreffenden Kapitels in leicht gekürzter Form und ohne Kommentar angefügt und dadurch als Zusatz zu den שלשה דברים gekennzeichnet. Aehnlich kritische Worte zum Wirken der Weisen : Ab 1,11 Parr; 1,17 Parr; 3,9 Parr.

28) Vgl. AbRN A 14 (GOLD. 77f.), B 29 (SALD. 168); bSchab 147b; KohR 7,7.

hensbemühung erschliesst : Ab 2,10 (von R. Eliᶜezer b. Hyrqanos) lautet:

Bekehre dich einen Tag vor deinem Tod !

heisst aber :

Bekehre dich jeden Tag, denn morgen kannst du tot sein !
(vgl. AbRN B 29; SALD. 175)[29].

Zu Ab 2,13c (v. R. Schimᶜon b. Netanᵓel)

Sei vor dir selbst kein Gottloser !

wissen AbRN A und B nichts zu sagen, was ein eindeutiges Verständnis ermöglichte. Da die beiden ersten Sprüche von R. Schimᶜon b. Netanᵓel die innere Disposition bei den religiösen Praktiken betonen, ist wohl zu ergänzen[30] :

selbst wenn du vor den anderen, die deine gute Gesinnung nicht kennen, als Gottloser dastehst.

In den drei Teilen des Grundbestandes von Kollektion II tritt uns in recht plastischer Art eine Rabbinengruppe entgegen, die in der schweren Zeit des nationalen Zusammenbruchs in Jamnia den Beginn der eigentlichen rabbinischen Zeit setzte. Dass das Schülerkollegium um den Rabban Jochanan b. Zakkai[31] dabei selbst in tiefgehende Meinungsverschiedenheiten geriet, illustrieren die beiden prominentesten Schüler R. Eliᶜezer b. Hyrqanos, der von Gamaliel II aus der Akademie verstossen und verbannt wurde, und R. Elᶜazar b. ᶜArach, dessen Versuch, in Emmaus eine Lehrtradition zu gründen, ebenfalls zur Vereinsamung und zusätzlich zur Verweltlichung führte. - Diese beiden, in vielen Paralleltraditionen recht gut zu fassenden "tragischen Figuren" treten uns aber in der Ab.-Kollektion II noch in ihrer vollen doktrinären Ungebrochenheit entgegen (vgl. bes. AbRN A 19; GOLD. 168); die Schülergruppe ist noch eine intakte Grösse und ihre Charakterisierung durch R. Jochanan b. Zakkai kennt die spätere Abwendung

29) Auch bSchab 153a; KohR 9,8; vgl. Sir 5,7.

30) So auch HERFORD, Pirke Aboth 697; und MARTI/BEER, Abot 58.

31) Zu Leben und Lehre von R. JOCHANAN b. Zakkai : NEUSNER, A Life of R. Yohanan ben Zakkai, bes. 64-80 (vgl. Fellowship in Judaism 41-59); Development of a Legend 213-252; auch noch BACHER, Agada der Tannaiten 22-42.

der beiden noch nicht. Erst die zusätzlichen Traditionen AbRN A und B (s.o. Anm. 26, 27) versuchen die komplexere Situation mit den gradlinigen Aussagen der ursprünglichen Kollektion II zu vereinen.

Aus diesen Gründen muss die Entstehung der Kollektion II vor dem Ausbruch der tiefgehenden Differenzen angesetzt werden. FINKELSTEIN nimmt deshalb mit Recht die Lebenszeit von R. Jochanan b. Zakkai als Entstehungszeit an[32]. Viel über den Tod des Meisters hinaus darf jedenfalls nicht gegangen werden.

Während in dieser Kollektion II eine prominente Schülergruppe zu Worte kommt, war es in Kollektion I/1 eine überragende Einzelpersönlichkeit (Hillel); in Kollektion I wiederum waren es die zur Tradentenkette aufgereihten pharisäischen Lehrer. So zeigen sich in diesen drei ältesten Kollektionen von Ab und AbRN A.B drei verschiedene Formen in welchen sich die Logien je nach ihrer Referenzgruppe zusammenfanden. Die Gattung der Logoi Sophon bekommt hier im rabbinischen Kontext ihre konkreten Gestalten, je nachdem welche Leitidee die Zusammenstellung der Logien bewirkte. Zudem kann an den drei Sammlungen eine Tendenz zur Erweiterung der Wort-Tradition ersehen werden : Kollektion I hatte nur "Worte" vorzuweisen, Kollektion I/1 flocht ein Apophthegma ein, Kollektion II vereint zwei szenische Bilder (a. b) mit einer dritten, reinen Wortesammlung (c).

2.4 Weitere Logienkollektionen aus den Abot-Traktaten

Die drei vorausgehenden Beispiele haben gezeigt, dass in Ab und AbRN A.B alte Kollektionen von weisheitlichen Leibsprüchen verarbeitet sind, welche bis ins 1. Jhd.n. hinauf datiert werden müssen. Diese drei ältesten Kollektionen können durch weitere aus dem 2. und 3. Jhd. n. ergänzt werden. So hat FINKELSTEIN drei

32) Introduction XIIIf.; Introductory Study 20f.

weitere Kollektionen herauszuheben versucht, welche hier nurmehr angeführt und kurz charakterisiert werden sollen[33].

Kollektion III : AbRN A 19-22, B 31 (Ende). 32.34 und Ab 3,1.2.5. 9.10b + 1,16-18. (2,1-4a).

Fünf schammaitische Pharisäer aus der Zeit um 70 n. bilden eine Gegengruppe zu den hillelitischen Schülern von Kollektion II. Angeschlossen sind in AbRN A (teilweise) und AbRN B jene patriarchalischen Tradenten, welche bei Ab zwischen Kollektion I und I/1, also in 1,16 - 2,4a stehen (s.o. zu Kollektion I). AbRN A bewahrt noch am besten den Charakter einer Sammlung, da seine vier Kapitel jeweils mit der Nennung eines der fünf Schammaiten beginnen; AbRN B vereinigt fast das ganze Logienmaterial in Kap. 32, während Ab es, wie gesagt, in zwei Teile zerschnitten hat.

Tab. 2 : AbRN A 19-22 Parr

AbRN A	AbRN B	Ab	Worte von :
19 (GOLD.93)	32 (SALD.189)	3,1	Aqabjah b.Mahalalʾel
20 (GOLD.94)[34]	32 (SALD.187)	3,5	Nechonja b.Ha-qana
21 (GOLD.97)	34 (SALD.199)	3,10b	Dosa b.Archinos
22 (GOLD.99)	32 (SALD.188f.)	3,9	Chanina b.Dosa
(vgl.20)	31 (SALD.186)	3,2	Chananja der Priestervorsteher
22 (GOLD.100)	34 (SALD.201)	3,17	Elʿazar b. ʿAzarja[35]
22 (GOLD.100)	32 (SALD.190)	1,16	Gamliel (I.oder II.)
22 (GOLD.100)	32 (SALD.191)	1,17f.	Schimʿon b.Gamliel (I.o.II)
--	32 (SALD.191	2,1	Rabbi Jehuda Ha-nasi
--	32 (SALD.192)	2,2-4a	Gamliel (b.Rabbi) III.

33) Introduction XV-XVII; Introductory Study 15.22-24.

34) Hier fälschlicherweise im Namen des R. Chananja des Priestervorstehers überliefert.

35) R. Elʿazar b. ʿAzarja steht nur bei AbRN A in der Abfolge dieser Liste; dies bedeutet, dass jedenfalls für AbRN A der folgende Gamliel der II. ist, wel-

Der Grundbestand von Kollektion III findet sich logischerweise am ehesten in den allen drei Texten gemeinsamen Materialien, wenn auch damit über den genauen Umfang nichts ausgemacht werden kann. Tab. 2 stellt diese nach der Abfolge bei AbRN A zusammen und ermöglicht so einen schematischen Einblick in die vielfältige Tradierung, welche das rabbinische Logienmaterial in den Ab-Traktaten erlebt hat.

Kollektion IV : AbRN A 23-26 Parr

AbRN A stellt an den Anfang der Kap. 23-26 vier bekannte Rabbinen aus dem Beginn des 2. Jhd.s.n., welche bei den Paralleltexten zerstreut sind. Ab nennt sie in 3,13-16; 4,1-2.20a, AbRN B in Kap. 33 (SALD.194-196).35 (SALD.205). Die genannten vier Rabbinen (in der Reihenfolge von AbRN A)

(Schimᶜon) Ben Zoma,
Elischaᶜ b. Abuja,
(Schimᶜon) Ben Azzai und
ᶜAqiba b. Josef

werden auch in bChag 14b Par jChag 2,77b,8 Par TosChag 2,3 (ZUCKERMANDEL 234) und HldR 1,4 als jene Gruppe von Mystikern genannt, welche in den "Garten" (פרדס) der theosophischen Spekulation einzudringen vermochten. Ben ᶜAzzai starb kurz nach einer solchen Einsicht, Ben Zoma's geistige Fähigkeiten wurden zerrüttet, Elischaᶜ b. Abuja wurde zum Apostat, nur der grosse ᶜAqiba blieb heil.

FINKELSTEIN's Datierungsversuch gründet sich auf die Reihenfolge der Rabbinen in AbRN A, wo Elischaᶜ b. Abuja selbstverständlich zur Gruppe gezählt wird, und ᶜAquiba am Schluss steht. AbRN B und Ab hätten dann eine wertende Umordnung vorgenommen, indem sie den bekanntesten unter ihnen, ᶜAqiba, an die Spitze der

cher ja mit Elᶜazar in der Auseinandersetzung um das Amt des Patriarchen stand; s.o. zu Anm. 13. Zur Person und Lehre des Rabbi : ZAHAVY, The Tradition of Elazar Ben Azariah.

Listen stellten, den Apostaten Elischaʿ aber viel später unter den weniger profilierten Tradenten einordneten. AbRN A sei deshalb vor der Apostasie Elischaʿ's entstanden.

Kollektion V : Ab 5,1-15 Parr AbRN A 31-40, B 36-48

Sie besteht aus mehreren Gruppen von Zehner-, Siebner- und Viererspruchen (Ab 5,1-15), welche in AbRN A 31-40 und AbRN B 36-48 um zahlreiche andere Zahlensprüche vermehrt wurden. Alle Sprüche sind anonym. Eine Datierung ist deshalb noch viel schwieriger als bei den beiden vorausgenannten Kollektionen. FINKELSTEIN schlägt ʿAqiba als Verfasser vor, von dem auch andere Zahlensprüche erhalten sind (vgl. Edu 2,5.9; bPes 112a); gerade in diesem anonymen Teil haben sich aber viele alte und neue Stücke aus anderen, nach Zahlen geordneten Spruchgruppen[36] zusammengefunden, welche keinem bestimmten Einzeltradenten zugeschrieben werden können.

Zusammenfassende Ueberleitung

Die Abot-Traktate sind aufgrund alter Logienkollektionen entstanden, welche mehr oder weniger deutlich bis ins 1. Jhd.n., also bis in die Anfänge der schriftlichen Tradierung innerhalb des Pharisaismus zurückverfolgt werden können. In diesen ältesten Texten zeigt sich ein klarer Anspruch auf ununterbrochene Tradierung weisheitlichen Spruchgutes, welches zwar ganz in die Toragelehrtheit und -frömmigkeit eingebunden ist (deshalb die Rückführung auf den Sinai in Kollektion I), aber gleichzeitig die Präsenz der Weisheit salomonischer Prägung (deshalb die nichthalachischen "Leibsprüche") dokumentiert. Die besonderen Bezüge,

36) Zusammengestellt bei WUENSCHE, Die Zahlensprüche; auch NADOR, Jüdische Rätsel; s. o. Kap. II.3.

die zwischen Ab, AbRN A und AbRN B zu bemerken waren, zeigen, dass das Sammeln solcher Logien nicht ästhetischer Selbstzweck war, sondern in der vitalen Auseinandersetzung zwischen den Gelehrtenschulen des 1. und 2. Jhd.s n. eine wichtige Rolle zur Identifizierung, Abgrenzung, ja zum Ueberleben (vgl. Kollektion II) spielte. Die Tradentenkette von Kollektion I (+ Ab 1,16-2,4a) ist mit ihrer Verbindung von Weisheitslogien und ideologischer Rekonstruktion der Lehrsukzession für diesen Sachverhalt exemplarisch, aber auch jene Kollektionen, welche die Worte wichtiger Gelehrten nach ihrer Lehrzugehörigkeit umfassen, wie die Kollketionen II (R. Jochanan und seine Schüler) und III (Schammaiten), oder die Aussprüche so auffallender und eigenwilliger Köpfe wie in Kollektion IV ("Mystiker") spiegeln ihn wider.

In Kollektion I/1 tritt uns mit Hillel jedoch auch ein einzelner Weiser entgegen. Ihm wird nicht nur Beachtung geschenkt, insofern er Glied einer Tradentenkette ist (wie in Ab 1,12ff. Parr), er kommt vielmehr auch als Einzelpersönlichkeit zur Geltung. Kollektion I/1 ist ein pharisäisches Parallelbeispiel zu dem, was wir im Neuen Testament vielfach von Jesus kennen. Jenen "Worten des Herrn" entsprechen hier die "Aussprüche des אב הילל".

Das weisheitliche Formenrepertoire ist vollständig im Sinne des weitgefassten "Logions". Es umfasst das kurze Wort in seinen Modi, das Apophthegma, das Rätselspiel, die Szene. Der Weisheitstyp, der uns in Ab Parr entgegen tritt, ist zutiefst jüdisch und religiös. Kaum eines der Logien ist ohne Verweis auf eine frühjüdische Praxis, einen jüdischen Lehrsatz oder einen biblischen Text. Innerhalb dieser "Evidenzen frühjüdischer Religiosität" behalten die Traktate und Kollektionen ihr deutlich weisheitliches Gepräge. Sie zeigen auf, was Tora-Weisheit in der Logoi Sophon-Tradition darstellt. Da geschieht nicht nur spekulative Abhebung von der Erfahrung, aus Zeit und Geschichte, da wird vielmehr auch eine neue Weisheitlichkeit freigesetzt, welche sich als konkrete Weltbewältigung zwar im Rahmen der Tora-Gläubigkeit,

nicht aber als halachische Regel darstellt. Dieser Typ von Logienweisheit ist die unausgeprochene Vereinigung der salomonischen mit der mosaischen Traditionslinie.

Im folgenden Kap. 3 wird das Weitergehen solcher Logientraditionen anhand einiger aus den unermesslichen Strömen des Talmuds ausgewählter Texte aufgezeigt. So kann die Logoi Sophon Tradition rabbinischer Prägung in die ganze Breite der talmudischen Literatur ausmünden. Nach diesem kurzen Ausblick kann dann die Logientradierung im hellenistischen Judentum, die ganz andere Wege ging und in ganz andere Bereiche ausmündete (vgl. bes. Kap. 5 und 6 und Kap. IV), in den Blick kommen.

3. WEITERE SPRUCHKOLLEKTIONEN IM RABBINISCHEN SCHRIFTTUM

Schon die beiden Versionen von AbRN, deren über Ab hinausgehendes Spruch- und Erzählgut oftmals zu thematischen Gruppen zusammengestellt ist, zeigen, dass es viele weitere Kollektionen weisheitlicher Prägung verschieden grossen Umfangs gegeben hat. So werden z.B. in AbRN B 21 (SALD.130-135) 13 Sentenzen zu Schemaʿja's Ausspruch : "Liebe die Arbeit" (Ab 1,10) zusammengestellt, welche alle mit dem Leitsatz : "Gross ist die Arbeit" (גדולה היא מלאכה) beginnen und das Thema dann auf verschiedenste Weise darlegen und begründen. Das Wort des alten Meisters versammelt dabei so verschiedene formale Miniaturen wie Schriftwort, Maschal, Fragewort, Zuspruch unter das gemeinsame Thema des Lobes auf die Arbeit :

> Rabbi (Jehuda Ha-nasi) sagte :
> Gross ist die Arbeit !
> Die Menschen fragen sich nämlich über jemanden, der keiner Arbeit nachgeht : Woher hat der etwas zu essen ? Woher hat der etwas zu trinken ?
>> Ein Maschal : Womit soll man diesen vergleichen ?
>> Mit einer Frau, die zwar keinen Mann hat, aber sich schmückt und auf den Marktplatz geht. Dann fragen sich die Leute über sie.
>
> So geht es jedem, der keiner Arbeit nachgeht : Die Leute fragen sich über ihn.
>
> Rabbi sagte zudem :
> Gross ist die Arbeit !
> In der Hand des Menschen, der einer Arbeit nachgeht, fehlt niemals eine Peruṭa(-münze).
>
> R. Jose (wohl Pal. um 350 n.?) sagte :
> Gross ist die Arbeit !
> Die Schekina wohnte nämlich nicht in Israel, bevor die Israeliten arbeiteten (עשה), wie die Schrift sagt : Errichte (עשה) mir ein Heiligtum, dann will ich in deiner Mitte wohnen...[1].

---

1) SCHECHTER, Aboth 44b. In TosQid 1,11 (ZUCKERMANDEL 336) ist der Maschal von Rabbi im Namen des R. Jose, in AbRN A 11 (GOLDIN 60f.) ist der zweite Spruch von Rabbi im Namen des Rabbi Tarphon (Pal., um 110) überliefert.

In der Parallelstelle von AbRN A 11 (GOLD. 60f.) stehen acht Rabbinenworte zum gleichen Thema, doch sind sie dort noch ohne den strukturierenden Leitsatz "Gross ist die Arbeit". Die Kollektion scheint noch nicht so weit gediehen zu sein, dass die in der rabbinischen Literatur auch sonst bekannte Strukturierung das Logiengut mit seiner Prägung versehen hätte. In SNum (HOROWITZ 46f.) und LevR (MIRKIN 97f.) finden wir ähnliche Kollektionen mit dem Refrain : Gross ist der Friede (שלום), und in bJoma 86a.b eine lange Aufzählung unter dem Stichwort : Gross ist die Umkehr (תשובה)[2].

Wer in den Talmuden liest, stösst beständig auf vielerlei Arten von solchen Kollektionen. Die Gesetze der Traditionsbildung, die Sorge um die Erhaltung möglichst vieler Traditionen und die Technik der Memorisierung verlangten oder förderten eine Gruppierung ähnlicher Stoffe. So ist es nicht erstaunlich, dass wir neben Logiengruppen rechtlicher, kultischer und mystischer Ausrichtung auch solche typisch weisheitlicher Art antreffen. Wegen ihrer charakteristischen Polyvalenz konnten diese letzteren sich an alle möglichen Gruppierungen von Lehrtraditionen anschliessen, sobald eine formale oder inhaltliche Assoziation gegeben war.

Auch dazu ein Beispiel. Zu Schab 3,6 :

> Dreier Uebertretungen wegen sterben Frauen beim Gebären :
> Wenn sie nicht aufmerksam sind auf die Monatsblutung, die
> Teighebe und das Lichtanzünden,

begründet bSchab 31b.32a den Zusammenhang zwischen Tod bei der Geburt und unkontrollierter Menstruation mit einer Anwendung des bekannten weisheitlichen Grundsatzes : "Womit ein Mensch ungesetzlich handelt, daran wird er auch bestraft" (Test Gad 5,10) :

> R. Jischaq (wohl I.; Tann., um 150 n.) sagte :
> Sie hat sich am Innern ihres Leibes vergangen,
> so wird sie am Innern ihres Leibes bestraft.

Daran schliesst sich nun eine Kollektion von Sprüchen, die einen Zusammenhang zwischen Tat und Folge zum Thema haben, obwohl die

2) Im Midrasch גדול וגדולה (JELLINEK, Bet Ha-Midrasch III, 121-130) sind weitere solche Gruppen zusammengestellt.

dabei gebrauchten Metaphern geradezu schockierend wirken - wenn der Kontext (Tod der Gebärenden) tatsächlich zur Kollektion gehören würde[3] :

Raba (Bab., gest. 352 n.) sagte :
Ist der Ochse gestürzt, so schleif das Messer !

Abaje (Bab., gest. 338/39 n.) sagte :
Mehrt die Magd ihre Widerspenstigkeit,
mit e i n e r Züchtigung wird ihr vergolten.

R. Chisda (Bab., gest. 309 n.) sagte :
Lass den Betrunkenen laufen, er fällt von selbst !

Mar ʿUqba (I. oder II.?; Bab., um 220 oder 270 n.) sagte :
Der Hirte ist lahm, die Ziegen sind schnell.
Am Eingang der Hürde (Schelt-)worte,
an den Türen des Stalles Rechenschaft.

R.Papa (Bab., gest. 376 n.) sagte :
Die Tür des Krämers : Es häufen sich Brüder und Freunde.
Die Tür der Armen : keine Brüder und keine Freunde.

Diese fünf präzisen Weisheitsworte haben ihren gemeinsamen Nenner in der Vorstellung, dass der erstgenannte Sachverhalt den zweiten unweigerlich zur Folge hat. Dies war der Grund für die Versammlung der fünf Amoräer aus Babylon zu einer Logienkollektion. Die Aehnlichkeit der Aussage mit der Auslegung von R. Jischaq in bSchab 32a bewirkte dann deren Einschluss in die Gemara zu Schab 2,6. Die ursprüngliche Selbständigkeit der fünf Worte über den Tat-Folge-Zusammenhang ist unbezweifelbar.
Dieses eine ausgeführte Beispiel kann durch viele weiter ergänzt werden : bBer 32a bringt eine Sammlung mit dem Motto : "Ueberfluss bringt Uebermut"; bBer 63a zum Thema "Sammeln und Zerstreuen" von Hillel, Bar Qapara und Abaje; bSuk 49b über Almosen und Wohltätigkeit; bSuk 52b über den bösen Trieb; bPes 28a über "Tun und Erleiden"; bSchab 151b.152a über das Alter (im Anschluss an Koh 12,2f.). In bMqaṭ 28b steht eine Sammlung von Worten der "Frauen von Schekanṣib" über Tod und Begräbnis; in bJeb 118b (=bKet 75a) über die Frau und die Heirat, in bBqam 92b.93a eine Sammlung von 17 Volkssprichwörtern durch Raba, eine ähnliche Sammlung in bSanh 7a usw. usw.

3) Vgl. WAHL, Das Sprichwort 116f.

bPes 111-113 kann man geradezu eine Parallelsammlung zu Abschnitten aus Ab oder AbRN A.B nennen. Es sind kleine Weisheitslehren praktischer Art von Rabbinen aus dem 2. und 3. Jhd. n. zusammengestellt, welche zum Teil an Ab 5 Parr anklingen, aber völlig ohne religiöses oder ethisches Pathos reine Nützlichkeitsratschläge ("Worte der Welt") geben. Es ist profane Weisheit, und dies in ganz bewusster Absicht, welche hier mit Hilfe eines Zahlenschemas im Namen der höchsten religiösen Autoritäten angeboten wird. Der folgende Auszug aus bPes 112a-113b bringt die Weisheitslehren ohne die erklärenden Zwischenkommentare[4] :

Sieben דברים gebot R. ᶜAqiba seinem Sohn R. Jehoschuaᶜ :
Mein Sohn,
Wohne nicht in der Höhe der Stadt wegen des Studiums !
Wohne nicht in einer Stadt, deren Führer Schriftgelehrte sind!
Tritt nicht plötzlich in dein Haus ein - und umso weniger in das Haus deines Nächsten !
Unterlass es nicht, Schuhe an deinen Füssen zu tragen !
Iss morgens ganz früh, im Sommer wegen der Hitze, im Winter wegen der Kälte !
Mach deinen Schabbat zum Wochentag, um nicht der Mitmenschen zu bedürfen !
Befass dich mit einem Menschen, dem das Geschick lächelt !

Fünf דברים gebot R. ᶜAqiba, als er im Gefängnis eingesperrt war[5], dem R. Schimᶜon b.Jochai. Dieser sprach nämlich zu ihm : Meister, lehre mich das Gesetz ! Jener erwiderte : Ich lehre dich nicht. Dieser sprach : Wenn du mich nicht lehrst, so erzähle ich dies meinem Vater Jochai und er liefert dich der Regierung aus. Jener erwiderte :

Mein Sohn,
mehr als das Kalb saugen will, will die Kuh säugen !

Dieser sprach : Das Kalb ist es ja, welches sich der Gefahr aussetzt.
Darauf sprach jener :

Wenn du dich aufknüpfen willst, so hänge dich an einen grossen Baum !
Wenn du deinen Sohn lehrst, so tu es aus einem korrekten Buch !
Koche nicht in einem Topf, in welchem dein Genosse gekocht hat !

4) Uebersetzung in Anlehnung an GOLDSCHMIDT II, 713-721 und den Zitaten in BACHER's mehrbändiger Haggada-Sammlung (s. Lit.-verz.).

5) R. ᶜAqiba wurde während des Bar Kochba-Aufstandes, in welchem er eine messianische Bewegung zu erkennen vermeinte, von den Römern gefangen genommen und hatte Lehrverbot; vgl. BACHER, Agada der Tannaiten 267; FINKELSTEIN, Aqiba 272ff.

Verdienstlich handelt und grossen Gewinn hat, wer den Ertrag geniesst und dafür noch Lohn erhält.
Verdienstlich handelt und reinen Genuss hat, wer ein Weib nimmt und Kinder bekommt.

Vier דברים gebot unser heiliger Meister seinem Sohn[6] :

Wohne nicht in Schekanṣib !
Setze dich nicht auf das Bett einer Aramäerin !
Hinterziehe dich nicht der Versteuerung !
Stehe nicht vor einem Ochsen, wenn er von der Weide kommt !

Drei דברים gebot R. Jischmaᶜel b. R. Jose (Tann., um 180) dem Rabbi :

Bring dir selbst keinen Fehler bei !
Führe keinen Prozess gegen drei Personen !
Schicke dich nicht an zu kaufen, wenn du kein Geld hast !
Wenn deine Frau ein Tauchbad genommen hat, so wohne ihr nicht gleich in der ersten Nacht bei !

Drei דברים gebot R. Jose b. Jehuda (Tann., um 180) dem Rab (Bab., gest.247) :

Geh nachts nicht allein aus !
Steh nicht nackt vor einer Leuchte !
Geh nicht in ein neues Badehaus !

Rab sprach zu R. Asi (Bab., um 250) :

Wohne nicht in einer Stadt, in der kein Pferd wiehert und kein Hund bellt !
Wohne nicht in einer Stadt, deren Vorsteher ein Arzt ist !
Heirate nicht zwei (Frauen); hast du zwei geheiratet, so heirate auch eine dritte !

Rab sprach zu R. Kahana (Bab./Pal., um 250) :

Drehe ein Aas auf der Strasse um, drehe aber deine Worte nicht um !
Zieh das Fell eines Aases auf der Strasse ab, um Lohn zu erhalten;
sage aber nicht : Ich bin Priester, ich bin ein vornehmer Mann, das passt nicht für mich !
Steigst du aufs Dach, so nimm Proviant mit !
Selbst wenn in einer Stadt hundert Kürbisse für einen Zuz zu erhalten sind, so trag sie dennoch unter deinem Schutz.

Rab sprach zu seinem Sohn Chijja :

Trinke keine Medikamente !
Spring nicht über Flüsse !
Lass dir keinen Zahn ziehen !
Reize weder eine Schlange noch einen Aramäer !

6) D. h. Rabbi (Jehuda I; gest. 217) seinem Sohn Gamliel III (um 200).

Rab sprach zu seinem Sohn Aibo :

Ich habe mich bemüht, dir "Gehörtes" (Traditionsgut) beizubringen, und es gelang mir nicht. Komm ich will dich nun "Worte der Welt" lehren :

Während der Staub sich noch auf deinen Füssen befindet, verkaufe deine Ware !
Was du verkauft hast, kannst du bereuen, nur nicht, wenn du Wein verkauft hast.
Zuerst öffne den Geldbeutel, erst dann löse den Getreidesack !
Lieber einen Kab vom Erdboden als ein Kor vom Dach.
Hast du Datteln in der Kiste, so laufe zum Brauer !

(Es folgen dann weitere Dreiergruppen von R. Jochanan und R. Jehoschuaʿ b.Levi "im Namen der Leute von Jerusalem", beides Schulhäupter in Pal., um 250, und anonyme Traditionen der Rabbanan. Die ganze Sammlung schliesst dann :)

Rabba bar bar Chana (Bab., um 280) sagte im Namen des R. Jochanan im Namen des R. Jehuda b.Elʿai (Tann., um 150):

Iss eine Zwiebel und sitze im Schatten !
Iss nicht Gänse und Hühner mit unruhigem Herzen !
Spar ab von deinem Essen und deinem Trinken und sammle für dein Haus !

Als ʿUlla (b. Jischmaʿel, Bab., um 280) kam, sagte er :

Im Westen haben sie folgenden Maschal :
Wer Fettschwanz (אליתא) isst, verstecke sich im oberen Zimmer (עליתא),
Wer Grünkraut (קקולי) isst, sitze auf dem Misthaufen (קיקלי)!

WAHL hat noch viele weitere Kollektionen aus dem babylonischen Talmud zusammengestellt[7], die jedoch nicht alle den Kriterien einer "Kollektion" entsprechen. Er ist jedoch - soweit ich sehe - als einziger über das blosse Sammeln des sprichwörtlichen Materials hinausgekommen und hat die traditionsgeschichtliche Bedeutung von Spruchsammlungen und ihre Eigengesetzlichkeiten hervorgehoben. Anthologien verschiedenster Art gab es seit dem Ab-

---

7) Das Sprichwort 115-126; S. 116, Anm. 1, verspricht er im "zweiten Buch dieser Schrift" ... "Näheres über Sprichwörtergruppen des jerusalemischen Talmud und der Midraschim". Dieses zweite Buch kam nicht mehr zustande (vgl. GROLIG/KRIEG, Mehr nicht erschienen II, 337). Da auch der erste Band kaum zugänglich ist, repetiere ich hier in der Reihenfolge des Talmuds die von WAHL, Das Sprichwort 115f. gegebene Liste von Sprichwortkollektionen im babylonischen Talmud : Ber 5b.6b.8a.17b.28.32a.33.59a.62b.63a.64; Schab 11a.32a.63b.104a. 119b.151b.152a.153.156a.b; Erub 13b.65; Pes 28a.111a-114a; Joma 29a.86b; Suk 49b.52a.b.53a.56b; Mqaṭ 25b.28b; Chag 15b; Jeb 63a.b.118b (=Ket 75a); Ket 10b.75a (=Jeb 118b); Bbat 16.21.25.39a.58.75.91.98a; Bqam 46b.92b.93a; Bmeṣ 59a.84b.107b; Sanh 7a.22a.98a.99b.100b.105a; ʿAb zara 18.19; Chul 7b.58b. 127a; Ker 6a; Qid 31a.70a.71.82.

schluss der Talmude[8]; mit dem Sammelwerk von HYMANN sind jedenfalls die Sprichwörter und sprichwortartigen Gebilde der beiden Talmude und der Midraschim recht vollständig zusammengetragen[9]. Das Weiterleben des spruchhaften Weisheitsgutes neben den gesetzlichen Traditionen ist in diesen Sammlungen materialiter stark dokumentiert. Wie diese (in den Anthologien) isolierten Logien überleben konnten, zeigt gerade die Beobachtung des das Einzelwort tragenden Kontextes.

Die vorausgehenden Hinweise verfolgten den Zweck zu zeigen, dass eine vornehmliche Art der Bewahrung des weisheitlichen Logiengutes - neben dem Apophthegma - die Kollektion ist. Solche Kollektionen lassen sich, wie am Spezialfall der Traktate Ab und AbRN A.B zu ersehen war, bis in das 1. Jhd. n. zurückverfolgen (Kap.2); sie entfalten sich aber in reicher Fülle erst in jener Zeit, als das Traditionsgut seine schriftliche Form in den beiden Talmuden bekam[10]. Die דברי אבות sind im innerrabinischen Raum das, was in der griechischen Welt in den Gnomologien und z.T. auch in den Apophthegmensammlungen (s.u. Kap. 5.1) zu finden ist und auch im hellenistischen Judentum seine eigene Form bekommen hat (s. Kap. 5.2 und 6).

Wie schwierig die kritische Sichtung der Spruchmaterialien in der rabbinischen Literatur, die Datierung und Zuschreibung der Einzelworte und die Herstellung sicherer Traditionslinien auch ist - es tritt uns in den ungezählten Sammlungen von weisheit-

---

8) Vgl. die Angaben bei DUPLESSIS, Bibliographie parémiologique Nr. 42.43.48.50. 54; BONSER/STEPHENS, Proverb Literature Nr. 424-513. 3106; auch WAHL, Das Sprichwort 101, Anm.1; 105, Anm.1; 107, Anm.1; STRACK, Einleitung 172f.

9) אוצר דברי חכמים (1933/34); wie wenig informativen Wert der Beitrag von NADOR, Altjüdische Volkssprüche (1975) 20-30, hat, zeigt sich schon darin, dass er HYMANN's Sammlung von ca. 30000 Worten nicht kennt und noch auf die veraltete "Rabbinische Blumenlese" von Leopold DUKES, Leipzig 1844, mit 665 Sprichwörtern und sprichwörtlichen Redensarten zurückgreift (s. DUPLESSIS, Bibliographie Parémiologique Nr. 54).

10) Belege für haggadische Schriften in vortalmudischer Zeit hat STRACK, Einleitung 10-13, zusammengestellt. Die Sammlungen weisheitlicher Logien in den Derek Ereṣ Traktaten, deren Kap. 3-9 "Pirqe Ben Azzai" betitelt sind (vgl. HIGGER, The Treatises 153), ebenso wie die "Pirqe de R. Eliʿezer" und das aramäische und hebräische "Alphabet des Ben Sira" (vgl. DAN, Art. : Ben Sira, Alphabet of, Encyclopaedia Judaica 4 (1972 548ff.) sind zeitlich so spät, dass sie hier ausser Betracht fallen können, obwohl darin sicher auch altes Spruchgut bewahrt ist.

lichen Worten doch eine lebendige Tradition im Bereich der λόγοι σοφῶν entgegen, welche keineswegs erst mit der schriftlichen Fixierung begonnen haben kann, sondern gerade vorher, im langen, verwickelten Prozess der mündlichen Ueberlieferung ihre äusserst wichtige Funktion der Bewahrung und der Weitergabe erfüllen musste. Das gewichtige Urteil von WAHL, das in den beiden vorausgehenden Kapiteln 2 und 3 an einigen Texten erhärtet wurde, kann deshalb mit recht an den Schluss dieser Ueberlegungen gesetzt werden : "Die Sprichwortliteratur des hebr.-aramäischen Sprachschatzes, dessen Blüthezeit wir in den salomonischen Sprüchen erkennen, findet in den Sprüchen des Sirach und der mischnaischen Schriften seinen Fortgang und in grösseren Spruchsammlungen, in minder umfangreichen Sprichwörtergruppen und in den zerstreuten Aphorismen und Redensarten ihre Ausläufer während der mehr als sechs Jahrhunderte umfassenden Epoche der beiden Talmuden und der älteren und neueren Midraschim. An der Hand solcher Documente dürfte die Conjectur zur Gewissheit werden, dass gleich der Spruchsammlung des Sirach auch während der Epochen der Tanaim, Amoraim und Saburaim selbständige Sammlungen dieses beliebten Literaturzweiges vorhanden gewesen sind, von denen uns jedoch nur insofern Fragmente in den oben geschilderten Gruppierungen erhalten wurden, als die Schöpfer und Compilatoren solch selbständiger Spruchwerke sich zugleich als Autoritäten auf religionsgesetzlichem Gebiete ausgezeichnet hatten"[11].

---

11) Das Sprichwort 129f.

4. JUEDISCH-HELLENISTISCHE PRAEZEPTE IN DEN GESETZESAPOLOGIEN DES PHILO UND JOSEPHUS

Als Hillel von einem Heiden um eine Belehrung über das ganze jüdische Gesetz angegangen wurde, welche "nicht länger dauere, als er auf einem Fuss zu stehen vermöge", antwortete ihm jener bekannter- und erstaunlicherweise mit der Goldenen Regel in ihrer negativen Form :

דעלך סני לחברך לא תעביד
זו היא כל התורה כולה ואידך פירושה הוא.

"Was dir verhasst ist, - deinem Nachbar tu es nicht ! Dies ist das ganze Gesetz, der Rest sein Kommentar" (bSchab 31a). Hillel antwortete also mit einer semitisierenden Form jener weisheitlichen Regel, welche STOBAIOS 3.1,173 (HENSE I, 120) auch in den Sieben-Weisen-Sprüchen des Demetrios v.Phaleron fand : ὅσα νεμεσᾷς τῷ πλησίον, αὐτὸς μὴ ποιεῖ (Pittakos), die aber jedenfalls seit ISOKRATES, also seit Beginn des 4. Jhd.s.v., in griechischer Form gängig war[1]. Schammai hatte vorher das Ansinnen des Heiden mit Entrüstung abgelehnt. Dies hebt Hillels Verhalten als im rabbinischen Bereich aussergewöhnlich hervor[2]: Hillel begegnet dem vermeintlichen Proselyten nicht mit den unendlich vielen Distinktionen der Schultheologie, sondern mit einem "Einstiegssatz", aus dessen lebenslanger Auslegung - das ist mit dem angefügten זיל גמור, "geh und lern" gemeint - sich

1) Nikoles 61 : Ἃ πάσχοντες ὑφ' ἑτέρων ὀργίζεσθε, ταῦτα τοὺς ἄλλους μὴ ποιεῖτε (MATHIEU/BREMOND II, 136). Falls CLEMENS v. Al., Strom 2.139,1f., sich auf eine alte Tradition stützte, so gehörte eine ähnliche Wendung schon zu den Flüchen des Buzyges (s. u. Kap. 4.2). - Die wichtigsten Stellen sind : Tob 4,15; EpAr 207; PHILO, Hyp 7,6; Mt 7,12 Par (pos.); Apg 15,20.29 (D); Did 1,2; TargJer I ad Lev 19,18; bSchab 31a; AbRN B 26; hebrTestNaf 1,6; PseuMen 40; slavHen 61,1. Weiteres bei DIHLE, Die Goldene Regel, bes. 85-95, zum Ursprung in der griechischen Popularethik; vgl. auch BERNAYS, Philon's Hypothetika 274ff., zur semitischen Version. - Zur Aufnahme als Thales-Spruch in den Gnomologien vgl. STERNBACH, Gnomologium Vaticanum Nr. 321g, S. 125. 128.

2) Vgl. jedoch die ähnliche Szene und die gleiche Antwort in AbRN B 26 (SCHECHTER 53) von R. ʿAqiba.

das volle Verständnis ergeben wird. Dieser Satz macht zwar den Anschein, das Gesetz werde der hellenistischen Popularethik gleichgeschaltet; Hillel rechnet aber mit seiner geheimen Affinität zum Gebot, den Nächsten zu lieben wie sich selbst (Lev 19,18)[3], und vertraut darauf, dass sich im zusätzlich geforderten Lernschritt die weiteren Einsichten in die tieferen Zusammenhänge des jüdischen Glaubens einstellen werden.

Diese radikale Zusammenfassung des jüdischen Gesetzes zeigt äusserst prägnant, wie ein jüdischer, für die heidnische Umwelt interessierter Weiser einer Anfrage aus dem Heidentum werbend begegnet. Sie spiegelt dabei wesentliche Züge frühjüdischer Gesetzeswerbung und -apologetik wider. Einer dieser Züge ist, sich auf dem Feld gemeinsamer Weisheitstraditionen zu treffen und von dort her auf irgendeine Weise die Güte der eigenen Position plausibel machen zu können.

Neben einigen weiteren Kurzformeln des jüdischen Glaubens[4], welche aber nicht aus einer heidnischen Anfrage und Infragestellung erwachsen sind, haben wir zwei eigentliche, kurze Gesetzeszusammenfassungen bei PHILO und JOSEPHUS, bei welchen die in der Hillelszene konzentrierten Züge in weiter ausgestalteter Form zu beobachten sind :

Bei EUSEBIUS, PE 8.7,1-9 ist uns ein Fragment aus den *philonischen Hypothetica* erhalten, welches Eusebius selbst als "Epitome" der die mosaische Staatsverfassung konstituierenden Gesetze (ἐπιτέμνεται τὴν ἐκ τῶν Μουσέως νόμων καταβεβλημένην...πολιτείαν; 8.6,10) vorstellt, mit welcher diese Gesetze gegen gewisse "Ankläger" (8.5,11) verteidigt werden sollen. Es ist nun schon lange aufgefallen[5] und in letzter Zeit wieder deutlicher hervor-

3) Targ Jeruschalmi I ad Lev 19,18 schliesst dann tatsächlich die beiden zusammen. Die Beifügung der neg. Regel im westlichen Text zu Apg 15,20.29 hat die ähnliche Funktion.

4) Vgl. NISSEN, Gott und der Nächste 339-415; BECKER, Untersuchungen 382f. - Weiteres s. u. Kap. IV.2.1.2, Anm. 2.

5) Vgl. BERNAYS, Philon's Hypothetika (1876) 273; bes. aber WENDLAND, Die Therapeuten und die philonische Schrift (1896) 709-713.

gehoben worden[6], dass innerhalb der defensio des JOSEPHUS gegen heidnische Angriffe auf seine Antiquitates Judaicae (Ap 1 und 2) in Ap 2,190-219 eine ähnliche Gesetzesepitome vorliegt, welche sowohl interessante Uebereinstimmungen mit Philo wie auch einige mit diesem gemeinsame, auffallende Abweichungen von den biblischen Gesetzesbestimmungen aufweist.

WENDLAND hat als erster (s.u.) einen für Philo und Josephus[7] gemeinsamen Fonds frühjüdischer apologetischer Materialien postuliert, dessen vielerlei Spruch- und Mahnworte aus dem den Heiden und Juden gemeinsamen Mittelfeld der Weisheitstraditionen kommen und wohl schon vor Philo zu kleinen Kollektionen jüdisch-hellenistischer Gnomen und Hypotheken versammelt worden waren.

Daraus und aus der eigenen Kenntnis der hellenistisch-römischen Ethik haben die Autoren geschöpft, wenn sie ihre Gesetzesverteidigungen schrieben. Das Prinzip des Rückgriffes auf fremdes Terrain, welches schon bei Hillel zu beobachten war, hat uns dabei die beiden Sammlungen des Philo und Josephus beschert, welche gattungsmässig zwischen einer Gesetzesepitome und einer Weisheitssammlung im Stil der λόγοι σοφῶν schweben. Beiden geht es ja keineswegs um eine getreue Wiedergabe der Gebote von Ex bis Dtn[8], sondern um die Herstellung einer Vergleichsbasis. Dies gilt, obwohl beide Autoren aus apologetischen Positionen heraus schreiben. Apologetik muss ja immer auch die Gemeinsamkeiten aufweisen, welche einen Vergleich der gegeneinander ausgespielten Grössen überhaupt erst zulassen. Wenn zum apologetischen Interesse auch noch ein werbendes Motiv tritt, verändert sich meistens, wenn auch unmerklich für den Apologeten, die eigene Position in Richtung Einsichtigkeit und Allgemeinverständ-

---

6) COLSON, Philo IX (1967) 409, Anm. a; CROUCH, The Origin and Intention (1972) 84-88; VAN DER HORST, The Sentences of PseuPhoc (1978), 121f.172f.181f.233f. 236.242.

7) Die Therapeuten 706-715; HEINEMANN, Philons... Bildung 539 ("Werbeschrift").

8) Vgl. nur Philo's Betonung des Gehorsams der Israeliten gegenüber Mose in der Wüste (Hyp 6,2f.), welche beim Vergleich mit den biblischen, gegenteiligen Aussagen nur verständlich ist, wenn man "von der, freilich den meisten Apologeten eigenen, Voraussetzung ausgeht, dass die Angreifer nicht bibelfest sind" (BERNAYS, Philon's Hypothetika 263).

lichkeit[9]. Es brauchte dann die offene Apologetik nur noch der Pseudepigraphie zu weichen, so käme man in unmittelbare Nähe zu PseuPhok (s. Kap. 5), bei welchem dann der Schritt von der Gesetzesepitome zur jüdisch-hellenistischen Weisheitslehre ganz vollzogen ist.

4.1 Die Gesetzesepitome bei JOSEPHUS, Ap 2,190-219

Unter dem Gesichtspunkt der Nähe zum mosaischen Gesetz ist die Epitome des Josephus vor derjenigen Philos zu behandeln, obwohl Ap 1 und 2 ca. 60 - 80 Jahre nach den Hypothetica geschrieben wurden. Beim Priester und Pharisäer Josephus, der mit den palästinischen Gesetzestraditionen aufwuchs (vgl. Vita 7-9), ist das Gesetz noch viel stärker präsent als bei Philo, der in einem seit Aristobul feststellbaren, also schon über 100 Jahre alten, hellenistischen Assimilierungsprozess viel intensiverer Art stand.

Die folgende, z. T. verkürzte Uebersetzung von Ap 2,190-219 versucht, die Eigenarten des Textes durch verschiedene Hilfsmittel deutlich zu machen :

- *Die MAJUSKELN heben die Bezüge zum Gesetz oder zum Gesetzgeber hervor[10].*
- *Die Strukturierung, welche den mikrosyntaktischen Signalen des Textes folgt, verdeutlicht die mehr oder weniger klaren thematischen Gruppen I bis VIII.*
- *Die Zählung mit Ziffern zwischen Klammern (1) bis (45) grenzt die einzelnen Logien ab, macht den Sammelcharakter des Textes deutlich und ermöglicht einen exakten Vergleich mit PHILO, Hyp, und PseuPhok.*
- *Am rechten Rand werden die Parallelen bei PHILO, Hyp 7,1-9 und bei PseuPhok angegeben. Unterstrichene Parallelen bezeichnen dabei Logien, die nicht aus Pentateuchtraditionen zu belegen sind.*

---

9) Typisch dafür sind die Beteuerungen in Hyp 7,1 und Ap 2,190, dass das mosaische Gesetz ἁπλός, δῆλος und γνωριμός sei.

10) Von 209 bis 214 ist νομοθέτης Subjekt.

JOSEPHUS, Ap 2, 190-219 :

	Hyp :	PseuPhok :
190ff. Welches sind nun diese Vorschriften und Verbote ? - Sie sind einfach und verständlich.	7,1	

I.

Die erste (Vorschrift) handelt von Gott :
(Es folgt eine kleine Abhandlung über Gottes Allmacht, Vollkommenheit und Autarkie, über seine Erkennbarkeit, aber Nicht-Abbildbarkeit.)

(1) Ihn muss man verehren durch Vollbringen der Tugend; dies ist nämlich die heiligste Art von Gottesverehrung.

(2) 193ff. Ein Tempel des einen Gottes, <Lieb ist nämlich immer jedem das Aehnliche.>[11]gemeinsam für alle, wie Gott gemeinsam für alle !
(Es folgen apologetische Bemerkungen zum jüdischen Priestertum und Opferdienst.)

(3) 196 Und bei den Opfern muss man zuerst für das gemeinsame Wohl bitten, erst dann für sich selbst; denn für die Gemeinschaft sind wir geboren, und wer diese seinem Eigennutz vorzieht, ist Gott am gefälligsten.

(4) 197 Das Bittgebet an Gott sei so : Nicht dass er Güter gebe, denn er hat (schon immer) freiwillig und unparteiisch gegeben, sondern, dass wir sie anzunehmen und dann zu bewahren imstande sind.

(5) 198 Waschungen für die Opfer schrieb das GESETZ vor : nach einem Begräbnis, nach dem Wochenbett, nach dem Verkehr mit einer Frau und bei vielen anderen (Gelegenheiten) <, was zu schreiben zu weitläufig wäre.

Das ist unsere Lehre über Gott und dessen Verehrung, das ist zugleich auch unser GESETZ>[12].

---

11) Der Parallelismus von (2) wird durch dieses Sprichwort (vgl. HOMER, Odyssee 17, 218; ARISTOTELES, Ethica Nicomachea 9.3,3 (BYWATER 183), Sir 13,15f.) zerrissen. Textkritisch besteht aber kein Anlass, das Logion zu entfernen.

12) Vgl. THACKERAY, Josephus I, 372, Anm. 2 : "absent from the best MSS of Eus. and are perhaps a gloss".

II.		Hyp :	PseuPhok :
199	Welches sind nun die GESETZE über die Ehe ?		
(6)	Als einzige Koitusart kennt das GESETZ die natürliche Vereinigung mit der Frau, und diese soll nur wegen der Kinder geschehen.		
(7)	Jene der Männer mit Männern verabscheut ES - und Tod ist die Strafe, wenn einer sich dazu anschickt.	7,1	3b.190f.
(8)	200 ES befiehlt, nicht mit dem Blick auf die Aussteuer zu heiraten, nicht aufgrund gewalttätigen Raubes, nicht durch listige und täuschende Ueberredung, sondern bei jenem, der sie zu geben Herr ist, anzuhalten, und gemäss dem erforderlichen Verwandtschaftsgrad.		199f. 179ff.
(9)	201 Die Frau ist geringer als der Mann in allem, sagt ES, deshalb soll sie gehorchen, nicht zu ihrer Entehrung, sondern damit sie geleitet werde. Gott hat nämlich dem Mann die Kraft gegeben[13].	=(1)	
(10)	Mit dieser soll der Gatte allein Umgang haben		
(11)	Die Frau eines anderen zu verführen ist frevlerisch. - Wenn einer dies tut, (gibt es für ihn) kein Losbitten vom Tod, weder (11a) wenn einer eine Jungfrau vergewaltigt, welche einem andern versprochen ist, noch (11b) wenn er eine verheiratete Frau verführt (vgl. in 216).	7,1	3a. 198
(12)	202 ES befahl, alle Kinder aufzuziehen;		
(13)	und den Frauen verbot ES, sowohl das Erzeugte abzutreiben (ἀμβλοῦν), als auch es zu zerstören. Wenn eine Frau dessen überführt würde, wäre sie eine Kindstöterin, da sie eine Seele vernichtet (ἀφανίζουσα) und die Nachkommenschaft vermindert hat.	(13). (15)? (15)	184f.

13) Es besteht kein Grund, diese im Frühjudentum weitbelegte Anschauung (vgl. TestRub 5,1; s.u. Kap. V.2.2.1, Anm. 13) zu streichen. JOSEPHUS stützt sich immer wieder in den indikativischen Begründungen auf solche Weisheitslogien, vgl. (2).(3).(9).(22).(23). Hier wird jedoch ein misogynes Sprichwort als mosaisches Gesetzeswort vorgestellt. Sprichwörter als Torawort, Bat Qol oder Gotteswort finden sich des öftern im rabbinischen Schrifttum, vgl. Midr Ps 56,1 (WUENSCHE 321) mit bBer 58a.62b ("Komm dem Mörder zuvor, eh er dich mordet"; vgl. Ex 22,1); bBqam 92b ("Nennen dich deine Genossen einen Esel, so lege dir einen Sattel auf !"; vgl. GenR 45,7); GenR 67,8 Par bSanh 52a ("Viele alte Kamele gibt es, die die Felle von Jungen tragen.").

	Hyp :	PseuPhok :
(14) So kann auch keiner, der eine Wöchnerin entehrt, als rein betrachtet werden.		186?
(15) 203 Sogar nach dem GESETZESgerechten Geschlechtsverkehr muss man sich waschen. ES war der Ansicht, dass dabei eine Zuweisung der Seele an einen anderen Ort geschehe. Diese leidet aber, sowohl wenn sie in die Körper eingepflanzt, als auch wenn sie durch den Tod von ihnen getrennt wird. Deshalb schrieb ES bei allen diesen Dingen Reinigungen vor.		
(16) 204 Nicht einmal an den Geburtstagen der Kinder erlaubt ES, reichliche Mahlzeiten zu veranstalten und diese als Vorwand für Zechereien zu benutzen; vielmehr ordnete ES in der Erziehung gleich von Anfang an massvolle Besonnenheit an.		
(17) ES befahl, (den Kindern) die Buchstaben beizubringen, damit sie die Belange des GESETZES und die Taten der Vorfahren kennen, damit sie diese nachahmen, jene aber, da sie gut unterrichtet sind, nicht übertreten und keine Entschuldigung ihrer Unwissenheit haben.		

III.

In 205 folgen traditionelle Vorschriften zur Einfachheit von Begräbnis und Grabmal (18), zum Trauerzug und zur Trauerklage (19) und zu den notwendigen Reinigungen (20).

IV.

	Hyp :	PseuPhok :
(21) 206 Ehrfurcht vor den Eltern schrieb ES als zweites nach der Ehrfurcht vor Gott vor...		8
(22) Und Ehrfurcht vor jedem alten Menschen sollen die Jungen haben, sagt ES, da ja Gott das älteste Wesen ist.		220ff.
(23) 207 Etwas vor Freunden zu verbergen, gestattet ES nicht, denn ohne volles Vertrauen gibt es keine Freundschaft.		218
(24) Auch wenn später eine Feindschaft ausbricht, verbietet ES, die Geheimnisse zu verraten.	=(18)	

	Hyp :	PseuPhok :
(25) Wenn ein Richter (Bestechungs-)Geschenke annimmt - der Tod ist die Strafe.		
(26) Wer einem Schutzflehenden keine Hilfe zukommen lässt - trotz gegebener Möglichkeiten (ἐνόν) - ist rechenschaftspflichtig.		
(27) 208 Was man nicht niedergelegt hat, das darf man nicht aufheben (vgl. in 216).	=(5a)	
(28) Von fremden Gütern darf man nicht nehmen (vgl. in 216)	(6)	135f.
(29) Zins darf man nicht erheben.		

Diese (Vorschriften) und viele ähnliche halten unsere gegenseitige Gemeinschaft zusammen.

V.

	Hyp :	PseuPhok :
209f. Verhaltensregeln des GESETZGEBERS zu "Anderssstämmigen" (30), Proselyten (31) und zufälligen Besuchern (32).		39ff.

VI.

211 Des weitern schärfte ER (jene Dinge) ein, welche geteilt werden müssen :

	Hyp :	PseuPhok :
(33) Allen Bittenden Feuer, Wasser und Nahrung anbieten,	(7)-(9)	
(34) den Weg weisen,		
(35) einen unbegrabenen Leichnam nicht liegen lassen,	(10)	99
(36) auch gegen erklärte Feinde sich schicklich verhalten.		
(37) 212 Ihr Land zu verbrennen, lässt ER nämlich nicht zu.		
(38) auch nicht ihre Baumkulturen zu fällen.		
(39) ER verbot sogar, die in der Schlacht Gefallenen zu plündern,		
(40) und ER traf Vorkehrungen für die Kriegsgefangenen, besonders die Frauen, damit ihnen keine Entehrung geschehe.		

VII.

213 So vollkommen lehrte ER uns eine milde und menschenfreundliche Haltung, dass ER nicht einmal die vernunftlosen Tiere vernachlässigte. ER liess vielmehr

	Hyp :	PseuPhok :
nur ihren gesetzmässigen Gebrauch zu; jeden anderen verbot ER :	(14)	
(41) Tiere, welche wie Schutzflehende in die Häuser flüchten, verbot ER zu töten.	(21)	
(42) ER schrieb vor, den Jungvögeln die Eltern nicht wegzunehmen,	(20)	84?.85
(43) die Arbeitstiere selbst im Feindesland zu schonen und sie nicht zu töten.		

214 So hatte ER immer ein massvolles Verhalten im Blick, indem ER die oben genannten lehrhaften Gesetzesbestimmungen anwandte, anderseits aber Strafmassnahmen ohne Ausfluchtmöglichkeiten gegen die Gesetzesbrecher aufstellte.

VIII.

	Hyp :	PseuPhok :
215f. Die STRAFE auf den meisten Uebertretungen ist der Tod :	7,1f.	
Es folgt dann eine z.T. repetierende Liste von Uebertretungen, wie Ehebruch und Vergewaltigung		3a.178
(11), Knabenschändung (7),/Diebstahl (28), Ver-	7,1/(6)	3b.190f./135
untreuung (27); zusätzlich werden noch falsche	=(5a)	
Masse und Gewichte (44) und betrügerische Geschäftspraktiken (45) genannt.	(17)	14f.

Für all dies gibt es (bei uns) Bestrafungen, nicht wie bei den andern, sondern viel strengere. 217 Auf ungerechter Behandlung der Eltern und Ehrfurchtslosigkeit gegen Gott - selbst nur im Vorsatz - steht sofortiges Verderben.

	Hyp :	PseuPhok :
Jenen aber, die nach dem GESETZ leben, winkt als LOHN nicht Silber oder Gold, nicht ein Oelbaum- oder Eppichblätterkranz und eine entsprechende Proklamation, 218 sondern jeder einzelne ist ... im Glauben, dass Gott denen, die die GESETZE gehalten haben, und, wenn's sein muss, freiwillig dafür sterben, es gibt, wieder zu entstehen und ein besseres Leben beim Umschwung (der Zeiten) zu ergreifen.		103f.

219 (Rhethorischer Schluss).

Im ganzen Text ist ein sichtliches Bemühen um thematische Gruppierung zu finden : 190-198 kann - in Anlehnung an die griechischen Gnomologien - mit περὶ θεοῦ überschrieben werden (I); mit 199-204 ist ein Abschnitt περὶ γάμου angefügt, zu welchem ich hier auch die zwei Anweisungen zur Kindererziehung (περὶ παιδείας) zähle (II). Es folgt dann III eine kurze Aufzählung der Pietätspflichten bei Todesfällen und Begräbnissen. In 206 beginnt anscheinend ein Abschnitt περὶ γονέων (IV) mit Rückbezug auf Teil I, doch reihen sich unzusammenhängende Einzelworte an, die am Ende von 208 als Vorschriften charakterisiert werden, welche die jüdische Gemeinschaft zusammenhalten. Damit kontrastieren in 209f. die Regeln, welche den Kontakt mit den Nicht(voll)juden bestimmen (V). In 211 werden fundamentale Haltungen der Menschlichkeit gegen den Bedürftigen, den Toten und den Feind aufgezählt (VI), woran dann in 213 mit umständlicher Einleitung drei Tierschutzgebote angefügt sind (VII). In 215-218 folgt ein in Weisheitsschriften beliebter Abschluss : Androhung von Strafe (Tod) und Verheissung von Segen (Leben). Die beiden Kontrastworte Tod und Leben[14] werden hier jedoch als Todes<u>strafe</u> im rechtlichen Sinn (215) und als jenseitiges Leben nach der Auferstehung (218) verstanden[15].

Die Abfolge der Themen folgt wohl dem einfachen Prinzip, beim Wichtigsten anzufangen und dann in einer schrittweisen Ausweitung des Blickwinkels immer grössere Sachbereiche anzusprechen. Es ergibt sich dann folgender Aufbau :

	Einleitung (190a)
I.	Gott (190b-198)
II.	Familie (199-204)
III.	Dorf / Stadt (205)
IV.	Jüdische Glaubensgemeinschaft (206-208)[16]

---

14) Vgl. Dtn 11,26ff.; 30,15-20; TDan 2,1 - 5,1 (s.u. Kap. V.2.2.5); TGad 4,1-7 (s.u. Kap. V.2.2.6); TAsch 6,4-6 (s.u. Kap. V.2.5.4).

15) Hier zeigt sich wohl pharisäischer Einfluss, vgl. auch Anm. 19.

16) Obwohl disparate Logien zusammengestellt sind, versucht JOSEPHUS am Schluss von 208 einen gemeinsamen Nenner zu finden.

V. Nicht(voll)juden (209f.)
VI. Alle Menschen (211f.)
VII. Tiere (213f.)
VIII. Fluch und Segen (215-218)
Schluss (219)

Diese Gesetzesepitome ist also in ihrem Aufbau weniger von einer biblischen Vorlage wie dem Dekalog, dem Bundesbuch u.ä. bestimmt als vielmehr von einem allgemeinen Schema, welches nach "soziologischen" Gesichtspunkten jene wichtigsten Lebensbereiche gruppiert, welche weisheitliches Denken in der ganzen Antike schon seit langem erkannt und behandelt hat. Nicht einmal in 192.(21), wo Josephus auf eine erste und zweite Vorschrift des Gesetzes verweist, steht das mosaische Gesetz Pate. Viel näher ist er dort dem in den griechischen Sammlungen allgegenwärtige Doppelgebot der Ehrfurcht vor Gott und den Eltern[17], welches, zusammen mit dem Gebot des "Ehre das Alter" Ap (22), bei PLUTARCH die ersten drei Erziehungsgrundsätze darstellt[18].

Die biblische Grundlage vieler Einzelsprüche ist jedoch eindeutig auszumachen : Die strenge Verurteilung gewisser sexueller Praktiken in (7) und (11) und der Hinweis auf den "erforderlichen Verwandtschaftsgrad" in (8) verweisen deutlich auf Lev 18,6-23; 20,9-21 und Dtn 22,13-23,1; (15) nimmt deutlich Lev 15,18 (Waschung) auf; (22) erinnert an Lev 19,32 (Ehrfurcht vor dem Alter), (25) an Ex 23,8; Dtn 16,19; 27,25 (gegen Bestechungsgeschenke). Das Zinsverbot in (29) gibt Ex 22,24 (Par Lev Dtn Spr 28,8) wieder; das Verbot, die Fruchtbäume des Feindes zu fällen, stammt aus Dtn 20,19-20; jenes der Misshandlung von Frauen aus Dtn 20,14; 21,10-14; der Vogelschutzartikel (42)

17) Vgl. die Parallelen bei STOBAIOS 4,26-30 (HENSE II, 23f.); WEFELMEIER, Die Sentenzensammlung 78ff.; VAN DER HORST, The Sentences of PseuPhoc 116. - BERGER, Die Gesetzesauslegung Jesu 284ff., betont die Zusammengehörigkeit von Elterngebot und Hauptgebot auch im jüd. Bereich : Lev 19,3f.; Dtn 27,16 (nicht 6); Jub 7,20 (noach. Gebote), sieht aber trotzdem "die Ursachen... in der stoischen Popularphilosophie, nach der die Eltern Abbilder Gottes sind" (285).

18) De liberis educandis 7E (BABBIT I, 34); vgl. auch PseuMen 2.- Zu den "ungeschriebenen Gesetzen" s. u. Kap. 5.1.2, Ziff. a.

variiert Dtn 22,6f.; das Verbot von falschen Massen nimmt Lev 19,35f. Par Dtn 25,13ff. auf.

Viele weitere Andeutungen machen klar, dass Josephus stets das mosaische Gesetz im Auge hat, auch dort wo sich Parallelen aus griechischen Gesetzessammlungen und Gnomologien aufführen liessen. Die MAJUSKELN zeigen deutlich, wie er fast jedes Einzelgebot auf seinen mosaischen Ursprung zurückzuführen versucht. Dies kann aber nicht darüber hinwegtäuschen, dass in dieser "Epitome" viel ausser-biblisches Material vorhanden ist : Die Gotteslehre in 190ff. scheint eine Eigenkomposition des Josephus zu sein, in welcher er philosophische Gedanken aus der Stoa (vgl. SENECA, Ep 95,50 (REYNOLDS II, 394); Apg 17,24ff.), ein rabbinisches Bildwort[19], eine kurze Erläuterung des Bilderverbots (191) und eine Invektive gegen Philo's Schöpfungslehre[20] zu einer hymnenartigen Prädikation des Schöpfergottes gestaltet, wie NORDEN sie als zum festen Typ der religiösen Propagandarede von der althellenischen bis in die jüdisch-christliche Zeit gehörend erwies[21]. In (15) wird eine wohl ebenfalls stoische beeinflusste Doktrin von einer μετάβασις und vom Leiden der Seele bei Zeugung und Tod vertreten[22].

Neben diesen lehrhaften Stücken finden sich auch sprichwortartige Sentenzen, welche aus der internationalen Weisheit stammen und hier als indikativische Begründungen gebraucht werden :

19) Zu Gott als ἀρχή, μέσος und τέλος hat BLUM, De l'Ancienneté 95, Anm. 1, jSanh 1,18a,66f. beigezogen, wo אמת als Darstellung Gottes gedeutet wird, weil die Konsonanten א, מ und ת den Anfang, die (ungefähre) Mitte und den Schluss des hebräischen Alphabets bilden.

20) Vgl. OpMund 72-76, wo Philo wohl PLATO, Timaios 41C.42E (BURNET IV, ad.loc.) im Blick hat; s. aber auch slavHen A 33,3b-4a, o. Kap. I.2 TEXT 29.

21) Agnostos Theos 129 : "Aufforderung zur Erkenntnis Gottes als eines menschenunähnlichen, geistigen Wesens und zu der dadurch bedingten Sinnesänderung, Prädikation dieses Gottes und die rechte Art seiner Verehrung (nicht blutige Opfer, sondern im Geist), ewiges Leben und Seligkeit als Lohn solcher Erkenntnis, das waren die festen Punkte des schematischen Aufbaus." NORDEN hat dies für JOSEPHUS, Ap 2,190-219 nicht bemerkt.

22) Vgl. POHLENZ, Stoa und Stoiker 73ff.; bes. 330ff. (bei Poseidonios). Gerade in PseuPhok lassen sich auch mehrere Berührungspunkte zu POSEIDONIOS finden, s. ROSSBROICH, De Pseudo-Phocylideis 55-57 (zu PseuPhok 71-75); 68f. (zu PseuPhok 104); 71 (zu PseuPhok 108). Doch s. die Kritik von VAN DER HORST, The Sentences of PseuPhoc 29, Anm. 115, ("Poseidonius-rage of the first quarter of the twentieth century"). - S. u. Kap. 5.2, Anm. 36.

in (2) : Gleich zu gleich gesellt sich gern.
Gott ist allen gemeinsam.
in (3) : Für die Gemeinschaft sind wir geboren.
in (9) : Die Frau ist in allem geringer als der Mann.
Gott hat dem Mann die 'Kraft' gegeben.
in (22) : Gott das älteste Wesen.
in (23) : Ohne volles Vertrauen gibt's keine Freundschaft.

Diese nicht-biblischen Passagen stehen offensichtlich im Dienst jener Einholbewegung, mit welcher sich der Apologet auf ein Mittelfeld von gemeinsamer Einsichtigkeit einlässt. Weniger ausdrücklich zeigt sich diese einladende Geste auch in den neutralen Formulierungen in (1): θεραπευτέον, (3): χρή, (4): ἔστω, (11): ἀνόσιον, (27)-(29): τις, welche allgemeine Bedeutung anstreben.

Wenn man zusätzlich die Auswahl der gesetzlichen Stoffe in Betracht zieht, welche Josephus vorgenommen hat, so fällt auf, dass er einerseits kleinste Gebote wie den Vogelschutz (42)[23] erwähnt, andererseits aber so wichtige Dinge wie den Sabbat und die Beschneidung weglässt. Diese Selektion entspricht der apologetisch-werbenden Absicht. Es entsteht dadurch eine "Epitome" der mosaischen Gesetze, welche in keiner ihrer Vorschriften so gestaltet ist, dass sie nicht auch in einer griechischen Sammlung verständlich wäre. Erst durch die unermüdliche Beteuerung, dass es das Gesetz oder der Gesetzgeber ist, welches(r) "befiehlt", "verbietet", "erlaubt", "vorschreibt" usw. kommt eigentlich eine mosaische Gesetzes-"Epitome" zustande.

Alle diese in die gleiche Richtung weisenden Indizien bekommen ihren festen Halt durch den Nachweis, dass ein Grossteil der Vorschriften in der hier präsentierten Art inhaltlich gar nicht aus dem mosaischen Gesetz stammen, sondern aus sonstigen, frühjüdischen Gesetzesdeutungen oder schlechthin aus dem Griechentum : (1)-(4) sind Ansichten zu Gottesdienst, Tempel, Opfer und Bittgebet, welche den in der populären Ethik verbreiteten Vorstellun-

---

23) Vgl. DtnR 6,2; auch bQid 39b; bChul 142a; PHILO, Hyp 7,9 (μικρὰ καὶ τὰ τυχόντα). Siehe CROUCH, The Origin and Intention 86.

gen von ἀρετή (1), κοινός (2), κοινωνία (3) und in (4) mit einer an Epiktet erinnernden, geläuterten Auffassung vom Gebet verpflichtet sind. Dass Geschlechtsverkehr nur wegen der Kinder geschehen soll (6), steht nicht in der Tora; ebenso wenig stammen die Heiratsbestimmungen in (8), die Verbote der Abtreibung und Aussetzung (12).(13), das dreifache Erziehungsprogramm (17), die Trauervorschriften (18)-(20), das "feine Sittengebot"[24] von den ἀπόρρητα ἐν ἔχθρᾳ unter Freunden (23).(24), das abgestufte Verhalten zu Nichtjuden (30)-(32), das Verbot feindliches Land zu verbrennen (37) und die beiden zusätzlichen Tierschutzbestimmungen (41) und (43) aus der mosaischen Gesetzgebung. Auf den typisch griechischen Ursprung der Grundgebote der Menschlichkeit in (27) und (33)-(35) werden die Parallelen bei Philo, Hyp (7)-(10) aufmerksam machen (s. nächstes Kapitel).

Josephus benutzte also offensichtlich nichtbiblische Materialien und verband sie mit z.T. schon stark auf Einsichtigkeit hin überarbeitetem Gesetzesgut. CROUCH hat im Anschluss an WENDLAND und HEINEMANN[25] überzeugend klar gemacht, dass dies keine Sonderleistung des Josephus darstellt, sondern auf einem Vorbild beruht, welches auch Philo in den Hypothetica und PseuPhok gekannt und benutzt haben. Der Beweisgang ist klar : Die drei Autoren haben detaillierte Vorschriften gemeinsam, welche nicht von der Tora abgeleitet sind. Da ein gegenseitiges Abschreibeverhältnis kaum nachzuweisen ist[26], müssen sie eine gemeinsame, weitere Quelle benutzt haben. Im vorausgehenden Text sind die Vergleichspunkte, welche CROUCH zusammengestellt hat, in den beiden Spalten Hyp und PseuPhok - noch etwas ergänzt - angeführt, wobei die unterstrichenen Stellen jene nicht-mosaischen Texte bezeichnen,

---

24) BERNAYS, Philon's Hypothetika 277. THACKERAY's, Josephus I, 376, Anm. f, Verweis auf die Essener (vgl. Bell 2,141) ist unzutreffend, da dort von der Arkandisziplin gesprochen wird. Der Hinweis von CROUCH, The Origin 87, auf Spr 29,9 bleibt mir uneinsichtig.

25) The Origin 83-88; WENDLAND, s. Anm. 5; HEINEMANN, Philons gr. und jüd. Bildung 529f.

26) Wie RAPPAPORT, Agada und Exegese XVIIIf, für die "hellenisierenden Angaben" (XVIII) bei Josephus annahm; dort ältere Literatur, MOTZO, Le Ὑποθετικά di Filone 556-565, rekonstruiert sogar Hyp nach dem Plan von Ap.

auf denen das Postulat der Quellschrift hauptsächlich ruht[27].

Damit ist - wenigstens postulatorisch - eine weitere frühjüdische Schrift in den Blick gekommen, welche in apologetisch-propagandistischer Weise die israelitisch-jüdischen Mosegesetze so präsentierte, dass sie in die Nähe einer Weisheitsschrift allgemeiner Art gerieten. Ich nenne sie vorschlagsmässig "*Apologeticum*", ohne damit eine inhaltlich klar umreissbares Dokument zu meinen. Da von ihm nichts gesagt werden kann als was in Hyp, Ap und PseuPhok durchscheint, ist es hier inhaltlich nicht weiterführend auswertbar[28]. Es stellt aber ein wichtiges traditionsgeschichtliches Bindeglied in der Geschichte des frühjüdischen Bemühens um weisheitliche Formulierung der Gesetzestraditionen dar.

Wohl mit diesem Apologeticum hängt der weitere, für Philo und Josephus charakteristische Zug der "Gesetzesverschärfung" zusammen, wie sie in den übertriebenen Strafmassnahmen zum Ausdruck kommen. Die Todesstrafe gilt "für die meisten Uebertretungen" (215), wobei die in dieser Frage nicht zimperliche Gesetzgebung der Tora noch überboten wird, vgl. (25).(11) in 215. (7) in 215 (bei Zustimmung); 217 (Vorsatz). Bei Philo stehen ähnliche Strafbestimmungen zu Beginn (7,1). Zur *Rahmung* einer frühjüdischen Gesetzesepitome scheint der doppelte Hinweis auf die unüberbietbare Einfachheit (ἁπλότης : Hyp 7,1; Ap 190) der Gebote und die unerbittliche Strenge der Ahndung zu gehören. Beides kann im Licht des vorher beschriebenen weisheitlichen Zuges, welcher die *Einzelvorschriften* prägt, nur als apologetische Redaktion gewertet werden, durch welche das Plus dieser frühjüdischen Sammlungen betont werden muss. Die Lebensregeln innerhalb dieses Rahmens sind in ihrer Inhaltlichkeit davon nicht betrof-

---

27) Für die Frage nach dem frühjüdischen Ursprung von PseuPhok wird dieses Apologeticum seinen wichtigen Beitrag zu leisten haben, s.u. Kap. 5.2.

28) Vielleicht hängt mit dieser Uebernahme aus dem Apologeticum auch der seltsame Sachverhalt zusammen, dass JOSEPHUS zu Beginn des 2. Jhd.s n. in 193ff. noch von einem einzigen Tempel und einem scheinbar noch intakten Opfergottesdienst spricht ! Doch vgl. MOTZO, Le Ὑποθετικά 572f. (Abhängigkeit von Philo !).

fen. Deutlichstes Zeugnis dafür ist PseuPhok, wo mit dem Namen des Autors auch diese offensichtliche Polemik wegfällt.

Zusammenfassend lässt sich sagen : JOSEPHUS, Ap 2,190-219, zeigt, wie sich in frühjüdischer Zeit aus palästinisch-vorrabinischen Gesetzestraditionen eine Weisheitslehre entringt, welche die Esoterik der Schulexegese der Mosegesetze unter dem apologetischen Zwang sprengt und im Einbezug verschiedener weisheitlicher Materialien eine weltoffene Lebenslehre zu sein versucht. Der bemühte Rückbezug auf Mose als den besten Gesetzgeber (s. Kap. II.1.3ff. und 2.3) schärft dabei wiederum ein, dass auch in der römischen Zeit des Josephus Israel die unüberbotene Mutter aller Weisheit bleibt.

Die relative Nähe des Josephus zum Gesetz kontrastiert dabei zu PHILO, Hyp 7,1-9 und PseuPhok, bei welchen weitere Schritte auf eine hellenistische Weisheitslehre hin gemacht werden und der Einbezug griechischer Elemente immer deutlicher und unversteckter geschieht.

4.2 Die Gesetzesepitome bei PHILO, Hyp 7,1-9

Die philonischen Hypothetica sind uns nur in den Exzerpten des EUSEBIUS, PE 8.5,11 - 7,20; 8.11,1-18, erhalten, und man ist wohlberaten, sich bei der Gesamtbeurteilung dieses Werkes den fragmentarischen Charakter des Vorhandenen stets vor Augen zu halten[1]. EUSEBIUS hat aber nach seinen redaktionellen Notizen

1) MOTZO, Le Ὑποθετικά di Filone 556-565, rekonstruiert Hyp nach dem Leitbild von JOSEPHUS, Ap 2; das ist sehr anziehend. Es ist jedoch MOTZO nicht gelungen, zwischen Philo und Josephus ein tatsächliches Abschreibeverhältnis aufzuzeigen, da die Vergleichspunkte m.E. zu schwach sind. Seine Rekonstruktion liesse sich auch auf die gemeinsame Vorlage des "Apologeticums" anwenden. - Verschiedene Interpretationen des Titels : BERNAYS, Philon's Hypothetika 262-271; WENDLAND, Die Therapeuten 717; ELTER, De Gnomologiorum Graecorum historia atque origine VIIII, 237f.; SCHUERER III, 685.

(PE 8.6,2 und 7,10: μετὰ βραχέα) den ursprünglichen Text nur durch Auslassungen gekürzt, die von ihm ausgewählten Stücke jedoch intakt gelassen, sodass wir die Hypothetica als echt philonisch ansehen können[2]. <u>Hyp 7,1-9</u> ist zudem als abgeschlossene kleine Einheit zu betrachten. Die rückverweisenden Demonstrativpronomen in 7,1 beziehen sich auf eine antithetische Schilderung der lockeren griechischen Rechtspraktiken, wie sie bei JOSEPHUS Ap 2,276-278 noch vorhanden ist. Das ehemals anschliessende, jetzt fehlende kurze Stück zwischen 7,9 und 10 enthielt "no doubt an account of the strict rules enforces on the sabbath"[3], gehörte also schon zum weiteren, bis 7,19 reichenden Teil.

Die philonische Gesetzeszusammenfassung hat, wie schon in Kap. 4.1 des öftern gezeigt wurde, wichtige Charakteristiken mit Ap 2,190-209 gemeinsam, sodass hier nur mehr Weiterführendes gesagt werden soll.

Die nachfolgende Uebersetzung ist gleich wie der JOSEPHUS-Text in Kap. 4.1 gestaltet, was die Strukturierung, die Zählung der Einzellogien und die Parallelen am rechten Rand angeht. Die MAJUSKELN mussten jedoch, einer anschliessend zu erörternden Eigenart des PHILO-Textes folgend, etwas anders angewendet werden.

<u>PHILO, Hypothetica 7,1-9 (=EUSEBIUS, PE 8.7,1-9):</u>

	Ap :	PseuPhok :
I.		
7,1f. Die Strafmassnahmen des MOSAISCHEN GESETZES	215f.	
sind - im Gegensatz zur Rechtspraxis der griechi-		
schen Welt - "einfach und klar". Knabenschändung,	<u>190</u>	
Ehebruch, Vergewaltigung[4], Prostitution, Frevel	(7).(11).	3.178.190f.
am Leib des Sklaven und Freien, Versklavung,	215	
Diebstahl, ungeziemende Worte gegen Gott, die	(28)	
Eltern und Wohltäter werden unweigerlich	(1).(21).	<u>80</u>
mit dem Tod durch Steinigung bestraft.	217	

---

2) Mit HEINEMANN, Philons ... Bildung 353; COLSON, Philo IX, 407f., Anm. b. Die Unterschiede zur Gesetzesinterpretation in SpecLeg sind zwar nicht zu übersehen, können aber, wie es im folgenden gemacht wird, auf grund der andersartigen Quellenbenutzung von Philo gedeutet werden.

3) Ebd. 431, Anm. d.

4) βιάζειν παῖδα : COLSON, 423, übersetzt "rape of a young person". Die Stellung des Ausdruckes zwischen anderen sexuellen Vergehen, sowie die Parallelen bei JOSEPHUS, Ap (11) (βιάζειν παρθένον...); 215 (β. κόρην), und PseuPhok 198 (ἀμνήστευτα βίηι κούρησι μιγείη) legen aber "Vergewaltigung" nahe.

	Ap :	PseuPhok :
II. 3 Andere (Vorschriften) sind wiederum verschiedener Art :		
(1) Die Frauen sollen den Männern wie Sklaven gehorchen, zwar keineswegs zu (ihrer) Entehrung, sondern zum Gehorsam in allem.	=(9)	
(2) Die Eltern sollen über die Kinder herrschen zu ihrem Heil und ihrer Pflege.		
(3) Jeder sei seiner eigenen Güter Herr, wenn er nicht 'Gott' über sie ausgerufen hat, sodass er sie dem Gott überlassen hat. ..." (4f. Anweisungen zur Gelübdepraxis)		
III. 6 Unzählige andere (Bestimmungen) gibt es neben diesen, welche zu den UNGESCHRIEBENEN GEBRAEUCHEN UND SATZUNGEN gehören oder in den (geschriebenen) GESETZEN selbst enthalten sind :		
(4) Was einer zu erleiden hasst, soll er selbst nicht tun.		
(5) Was einer nicht niedergelegt hat, das soll er nicht aufheben, nicht aus einem Gartenbeet, nicht aus der Kelter, nicht von der Tenne.	=(27).216	
(6) Nicht von einem Haufen etwas Grosses oder Kleines wegnehmen, einfach nichts.	(28).216	135f.
(7) Nicht das Feuer einem Bedürftigen neiden.	(33)	
(8) Nicht die Wasserquellen abschneiden.	(33)	
(9) Vielmehr : Den um Nahrung bettelnden Armen und Krüppeln aus Pietät zu Gott mit frommer Gesinnung darreichen.	(33)	10.19.22f.
(10) 7 Nicht dem Leichnam das Grab verweigern, sondern soviel Erde darauf werfen, wie es die Frömmigkeit verlangt.	(35)	99
(11) Nicht Grabhügel, nicht Grabsteine der Verstorbenen verschieben.		
(12) Nicht Fesseln, nicht etwas noch Schlimmeres einem aufbürden, der in Not ist.		
(13) Nicht die Fortpflanzungsfähigkeit der Männer durch Abschneiden, nicht jene der Frauen mit sterilisierenden Mitteln		187

		Ap :	PseuPhok :
	oder anderen Praktiken zerstören (ἀμβλοῦν)[5].	(13)	184
(14)	Nicht den Tieren etwas zufügen, entgegen dem was der Gott oder ein Gesetzgeber (τις) verordnet hat.	213	
(15)	Nicht Samen vernichten (ἀφανίζειν)[6].	(13b)?	185?
(16)	Nicht Erzeugtes mit List entziehen[7].		
(17)	8 Keine betrügerische Waage unterschieben, keine falsche Choinix (=Getreidemass), keine gefälschte Münze.	(44)	14f.
(18)	Nicht Geheimnisse von Freunden in Feindschaft preisgeben.	=(24)	

Wozu brauchen wir in Gottes Namen jene BUZYGISCHEN (VORSCHRIFTEN) ?

IV.
Weitere, zusätzliche (Dinge) beachte :

(19) Nicht die Kinder von den Eltern trennen, auch wenn du diese als Gefangene hälst; nicht die Frau vom Mann, auch wenn du durch rechtmässigen Kauf ihr Herr bist.

V.
9 Dies waren bedeutungsvolle und wichtige (Dinge); andere sind klein und zufällig :

		Ap :	PseuPhok :
(20)	Nicht die Vogelbrut im Nest[8] zerstören.	(42)	84.85?
(21)	Nicht die Bitte um Schutz, wie sie manchmal vorkommt, von zu dir fliehenden Tieren zunichte machen, auch nicht, wenn es um etwas noch Geringeres geht.	(41)	

---

5) Ἀμβλόω (=ἀμβλίσκω) heisst eigentlich "abtreiben"; da sich aber hier das Wort auf die γονή von Mann und Frau bezieht, kann es nicht genau gemeint sein. Es geht jedenfalls um Kastration, Sterilisation und Abtreibung; vgl. Ap (13).

6) Wörtl. Uebersetzung, welche den unklaren Bezug offen lässt : Betrifft (15) und (16) die in (14) genannten Tiere, oder greifen beide auf (13) zurück ? (15) verbietet somit entweder Kastration von Tieren (vgl. JOSEPHUS, Ap 2,271), oder Verfehlungen wie Onanie und Coitus interruptus usw.

7) Zur in Anm. 6 genannten Unklarheit kommt hier die Textvariante δολοῦν/ δουλοῦν hinzu. Logion (16) heisst entweder "den tierischen Nachwuchs nicht vorzeitig entziehen" (vgl. (20)), oder meint irgendeine Art der Hinterziehung einer menschlichen Leibesfrucht, oder die Versklavung eines Kindes. WENDLAND, Die Therapeuten 709, zieht (13), (15) und (16) zu einem Katalog : Kastration, Abtreibung (13); Aussetzung (15); Versklavung, zusammen.

8) νεοττία κατοικίδιος könnte auch "Nest unterm Dach" heissen; doch vgl. Dtn 22,6; Ap 2,213; PseuPhok 84.

Du magst sagen, diese Dinge seien nicht der
Rede wert. Doch das GESETZ, das auch sie umfasst, ist gross und jeder Aufmerksamkeit
wert. Auch die voraussagenden Mahnungen sind
schwerwiegend und die (damit verbundenen)
Verwünschungen (gereichen) zu völligem Verderben.
Und Gott selbst überwacht sie alle und rächt
sie überall.

Der Text ist zwar durch kurze Begleitsätze deutlich unterteilt, doch die Teilstücke I-V bilden fast nie eine gute Einheit. Abschnitt I bringt den schon bei Josephus besprochenen Topos aus dem Apologeticum von der unerreichten Einfachheit (vgl. Ap 190) der mosaischen νόμοι (6,10) und der unerbittlichen Strenge (vgl. Ap 215-217a) der Bestrafung. Abschnitt II widmet sich zuerst kurz den familiären Personen- und Besitzverhältnissen und dann in einer für eine Epitome ungeziemend langen Erörterung der strengen jüdischen Gelübdepraxis[9]. Abschnitt IV besteht nur aus dem Doppelwort von der humanen Behandlung familiär verbundener Gefangener und Sklaven. Abschnitt V beschliesst die Sammlung mit drei Tierschutzbestimmungen. Der Mittelteil III fällt durch seinen grossen Umfang und durch seine ungewöhnlichen Rahmensätze auf. Diese 15 (von insgesamt 21) Logien bilden eine negative Reihe, ausser (9), zu verschiedenen wichtigen Bereichen des menschlichen Lebens : (4) eröffnet mit der negativen Goldenen Regel (wie bei HILLEL !) als Grundsatz die ganze Reihe, in (5)-(6) geht es um fremdes Gut, in (7)-(12) um humanes und soziales Verhalten, in (13)-(16) um die Bewahrung menschlichen (und vielleicht auch tierischen) Lebens, in (17) um Ehrlichkeit und in (18) um Freundschaft.

Es ist erstaunlich, wie wenig die mosaische Gesetzgebung in dieser ihrer Kurzfassung präsent ist. Eigentlich nur bei den Erörterungen zu den Gelübden in 4f. (vgl. Lev 27), dem Verbot der

9) Das Gelübdewesen hat Philo öfters beschäftigt, vgl. SpecLeg 2,1-38; HEINEMANN, Philons... Bildung 85-92.537f., hat gezeigt, dass Philo hierzu (und zu Fragen des Tempelkultes) nur "theoretische Kenntnis von Bestandteilen der 'mündlichen Lehre'" (537) hatte.

Kastration in (13) (vgl. Lev 22,24), der Ausrottung der Vogelfamilie in (20) (vgl. Dtn 22,6 u.a.) und vielleicht auch bei den falschen Massen in (17) (vgl. Dtn 25,14; Lev 19,35) ist ihr Einfluss festzustellen. Die anderen Präzepte sind in Sprache und Inhalt eigenständig und am besten der mit Josephus und PseuPhok gemeinsamen Quelle des Apologeticums zuzuschreiben. Hyp 7,1-9 bietet aber über Josephus und PseuPhok hinaus weitere Logien nicht-mosaischen Ursprungs : Die "Wohltäter" in 7,2, auf deren zufälligen Beschimpfung (ῥήματι τυχόντι) die Steinigung steht (vgl. PseuPhok 80), die negative Goldene Regel (4), die Grabschändung (11), die Schuldhaft (12), wohl auch die beiden unklaren Vorschriften zum Schutz des σπέρμα (15) und des γέννημα (16) und wieder sicher die Schutzbestimmungen in (19) und (21).

Bei PHILO wird vollends klar, was bei JOSEPHUS noch unter der betonten Präsenz des Gesetzes verborgen sein wollte, dass nämlich nicht-mosaische Quellen bei der Gestaltung der Gesetzesepitome vorlagen und darüber hinaus, dass auch nicht-jüdische Gesetzestraditionen beigezogen wurden. In den Rahmensätzen zum auffallenden Abschnitt III werden zwei deutliche Hinweise gegeben : Zu Beginn von Hyp 7,6 verweist Philo auf ἄγραφα ἔθη καὶ νόμιμα, womit er für den jüdischen Raum jenes weite Feld der fundamentalen, das konkrete Recht übersteigenden ἄγραφοι νόμοι des Griechentums einbezieht[10]. Im abschliessenden Ausruf 7,8 setzt er einen weiteren Vergleichspunkt in den ἀραὶ Βουζύγιοι (=buzygische Verwünschungen), diesen "Vorschriften über die elementarsten Pflichten der Menschlichkeit"[11], welche die Buzygen alljährlich in Athen bei der Eröffnung der Saatzeit,

10) Philo braucht den Ausdruck auf verschiedenste Weise : "Ἄγραφος νόμος ist ihm ein Gesetz, das nicht auf Stein oder Papier sich darstellt und verkündet, sondern lebendig hervortritt in dem Handeln und Treiben, sei es eines ganzen Volkes oder einer Gemeinde als Sitte (ἔθος), sei es einzelner hervorragender Vertreter desselben, der Patriarchen oder Heroen, sei es endlich des höchsten Wesens des Universums oder der Gottheit." (HIRZEL, Ἄγραφος νόμος 17f.). Vgl. HEINEMANN, Die Lehre vom ungeschriebenen Gesetz im jüdischen Schrifttum, bes. 152-159 (Philo). 163ff. (Rabbinisches Schrifttum); PERLES, Die Autonomie der Sittlichkeit 103-108. - Texte u. Kap. 5.1.2, Ziff.a.

11) BOLKESTEIN, Wohltätigkeit und Armenpflege im vorchristlichen Altertum 70.

in Erinnerung an ihren Ahnvater Βουζύγης, den Erst-Erfinder des Ackerbaus[12], ausriefen[13].

Damit sind zwei Bereiche im nicht kodifizierten Recht der Griechen genannt, welche Philo entweder in den Sinn kamen, als er die Logienreihe (4) bis (18) schrieb, oder schon in der Quelle vorfand[14]. Auffällig ist zudem, dass in (14), also im Innern der Logienreihe, auf ein τις καὶ νομοθέτης verwiesen wird, obwohl doch Mose, der Gesetzgeber par excellence, als Urheber der Gesetzesepitome vorschwebt. Ist damit vielleicht ein Hinweis, welchen Philo zu tilgen übersah, auf die vor-jüdische Existenz der ganzen Reihe erhalten geblieben, welche ursprünglich nicht auf Mose, sondern eine der berühmten griechischen Gesetzgebergestalten Lykurg, Solon, Zaleukos oder Charondas anspielte[16].

Die ungeschriebenen Gesetze, die buzygischen Verwünschungen und die alte griechische Gesetzgebung können wegen dieser textinternen Indizien immerhin als mögliche Quellbereiche für diesen Mittelteil III angenommen werden. Dass gerade in ihm die meisten Logien einem dieser drei Bereiche zugesprochen werden können,

---

12) Vgl. Jub 11,26 : Abraham als Ersterfinder des Saatpflugs. Zu den Ersterfindern s.o. Kap. II.1, Anm. 17.

13) Zu den Buzygen und ihren Verwünschungen : HAUPT, Varia 36f.; BERNAYS, Philon's Hyp. und die Verwünschungen des Buzyges in Athen 277-282; SCHMIDT, Die Ethik der alten Griechen I, 88; II, 278f.; BOLKESTEIN, Wohltätigkeit und Armenpflege 69ff.; WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, Der Glaube der Hellenen II, 87f. ("Was als allgemein hellenische Pflichten anerkannt war, lernt man am besten aus den Flüchen des Buzyges..."); TOEPFER, Art. : Buzyges (1) PRE 3 (1897) 1095-1097; auch CROUCH, The Origin and Intention 87; BERGER, Die Gesetzesauslegung Jesu 380f.

14) Dies vermutete schon BERNAYS, Philon's Hyp. 282.

16) Nach Quaest in Gen 3,16 (MARCUS, Philo Suppl. I, 200) kannte Philo mindestens vom Hörensagen eine νομοθεσία des Pythagoras. Die Proömien zu zwei pythagorisierenden und stoisierenden Gesetzessammlungen, welche Philo vielleicht im Blick hatte, sind uns von Zaleukos aus Lokroi, dem z.T. sagenhaften, ersten griechischen Gesetzgeber (7. Jhd.v.?), und Charondas von Katane in Sizilien (6. Jhd.v. ?) bei STOBAIOS 4.2,19 und 2.24 (HENSE II, 123-127.149-155) erhalten. Die hölzernen solonischen Gesetzestafeln (ἄξονες) waren allgemeines hellenistisches Bildungsgut, vgl. RUSCHENBUSCH Σόλωνοι νόμοι, bes. 50ff.62-69 (Testimonia). Bei JOSEPHUS, Ap 2,154-156 stehen "die Lykurge, Solone und Zaleukos der Lokrier" wie Spätlinge neben Mose. - Die primären und sekundären Traditionen der drei, und zusätzlich von Drako, sind getrennt behandelt bei ADCOCK, Literary Tradition and Early Greek Code-Makers, bes. 100-108.

verstärkt m.E. die blosse Möglichkeit von der inhaltlichen Seite her zu einer beachtenswerten Hypothese[17] :

zu (4) : Zu dieser semitisierenden Form der negativen "Goldenen Regel" s.o. Anm. 1. Hier ist die Bemerkung von CLEMENS v.Al. wichtig, dass "dem Fluch des Buzyges nicht entrinnen alle, die anderen das zu tun raten, was sie als für sich selbst unzuträglich ansehen, oder umgekehrt" (Strom 2.139,1f.), womit er gleich Tob 4,15 oder Apg 15,29 (D) verbindet. Das "consilium fidele deliberanti dare", welches CICERO, De Officiis 1.16,52 in ähnlichen Zusammenhängen (s. zu (7)+(8)) nennt, spielt ebenfalls auf eine solche Vorschrift an, obwohl dabei die Goldene Regel nicht in den Blick kommt.

zu (5) Par Ap (27).216 : Bei DIOGENES LAERTIOS 1,56 lautet ein solonisches Gesetz ἃ μὴ ἔθου, μὴ ἀνέλῃ, εἰ δὲ μή, θάνατος ἡ ζημία (LONG I,24), wobei ihm jedoch ein Exzerpt mit Gesetzen des CHARONDAS in die Feder geriet[18]. Das tatsächliche hohe Alter bezeugt jedoch schon PLATO, Leges XI 913C : Ἃ μὴ κατέθου, μὴ ἀνέλῃ; er bezeichnet den Ausspruch als "schönstes und einfachstes Gesetz eines wahrhaft edlen Mannes" (BURNET V, ad loc.). AELIANUS (170-235 n.), Varia Historia 3,46 (HERCHER II, 59) nennt es ein "stagiritisches und (zusätzlich) gesamtgriechisches Gesetz". - Lk 19,21f. belegt die Landläufigkeit solcher Formeln.

zu (7)-(9) Par Ap (33) <+(34)> : Die älteste Zusammenstellung dieser Grundregeln (Feuer, Wasser, Nahrung, Weg) findet sich, wenn auch in komödiantischer Verzerrung, bei DIPHILUS (gest.

---

17) Die ungeschriebenen Gesetze der Griechen sind erst seit dem 5./4. Jhd. v. gesammelt worden (AISCHYLOS, XENOPHON, ARISTOTELES, pseudo-aristotelische RHETHORIK an Alexander), lebten aber auch in den praecepta delphica und den Sprüchen der sieben Weisen weiter, vgl. HIRZEL, Ἄγραφος νόμος 47; und die Texte u. Kap. 5.1.2. - Die buzygischen Verwünschungen sind nur aus zerstreuten Bemerkungen zu finden, welche vom 4. Jhd.v. (DIPHILUS) bis ins 3. Jhd.n. (CLEMENS v. Al) reichen. Zusammengestellt und besprochen bei BERNAYS, Philon's Hypothetika 277-282; BOLKESTEIN, Wohltätigkeit und Armenpflege 69ff.; vgl. auch Anm. 13. Die Texte sind alle in den folgenden Abschnitten angeführt.

18) Siehe RUSCHENBUSCH, Σόλωνοι νόμοι 44.121. CHARONDAS ist teilweise übersetzt bei HEINEMANN, Philons ... Bildung 551ff.

275/270 v.), Parasitos Frgt 62 (EDMONDS, FAttCom III A, 129), als Frage : "Weisst du nicht, was in den Verwünschungen steht : <Verflucht sei,> wenn einer den Weg nicht richtig zeigt, von seinem Feuer nicht abgibt, das Wasser verdirbt, - oder einem zum Diner Eilenden in den Weg steht." CICERO verwertet in De Officiis 1,52 und 3,54 (FEDELI 50.177) griechische Quellen[19], in welchen er die vier Vorschriften allgemein bekannter Art (communia) vorfindet :

1,52 non prohibere aqua profluente (= Hyp (8)),
pati ab igne ignem capere si quis velit (vgl. Hyp (7)),
consilium fidele deliberanti dare (s.o. zu (4)),
3,54 erranti viam monstrari (= Ap (34)).

Die letztgenannte ist dabei ausdrücklich "Athenis execrationibus publicis" zugeschrieben. JUVENAL, ein Zeitgenosse des JOSEPHUS, hat übrigens in der Satire 14,102f. (OWEN, ad.loc.) dem mosaischen Gesetz die beiden Vorschriften unterschoben : non monstrare vias eadem nisi sacra colenti, quaesitum ad fontes solos deducere verpos (=Beschnittene); daraus lässt sich gut verstehen, dass Josephus (über Philo hinaus) zwischen Ap (33) Par Hyp (7)-(9) und Ap (35) Par Hyp (10) diese Vorschrift in ihrer universalen Bedeutung als vom mosaischen Gesetz herkommend anführt.

"Buzyges" scheint mit der Zeit zu einem Uebernamen geworden zu sein für jemanden, dem das Fluchen leicht über die Lippen kam. Zwei recht späte Sprichwörtersammlungen bei LEUTSCH/SCHNEIDEWIND geben jedenfalls eine Erklärung für eine solche Bezeichnung : "Der Buzyges in Athen nämlich, der das heilige Pflügen ausführt, spricht dabei auch viele andere Flüche aus, besonders gegen die, welche (andern) das zum Leben nötige Wasser und Feuer nicht teilen oder den Verirrten nicht den Weg zeigen"[20].

<u>zu Hyp (10) Par Ap (35) :</u> Nach DION COCCEIANUS v. Prusa, einem weiteren Zeitgenossen von Josephus, gehörte das μὴ κωλύειν τοὺς

19) Zu 1,52 vgl. BERNAYS, Philon's Hyp 280f. (si quis velit = ὁ βουλόμενος); in 3,45 spricht der Stoiker ANTIPATROS v. Tarsos (ca. 150-130 v.).

20) Corpus Paroem. Graec. I, 388, Nr. 61 (Vaticanus I, 21 = Bodleianus 250).

νεκροὺς θάπτειν (Or 76,5; DE BUDE II, 258) zu den "ungeschriebenen Gesetzen". Schon die Antigone des SOPHOKLES (454f.) hatte sich beim symbolischen Begräbnis des Polyneikes mit der Berufung auf ἄγραπτα κἀσφαλῆ θεῶν νόμιμα gegen die κερύγματα des Kreon verteidigt. Ein Scholion zu Antigone 255 (PAPAGEORGIUS 231) erklärt dazu : "Es heisst aber, dass Buzyges in Athen jene verfluchte, welche einen Leichnam unbestattet liegenliessen (περιορῶσιν ἄταφον σῶμα = Ap (35)). Das Gebot gehört auch im semitischen Raum zu einer der obersten Verpflichtungen[21].

zu Hyp (11) : "De sepulcris autem nihil est apud Solonem amplius quam ne quis ea deleat neve alienum inferat, poenaque est, si quis bustum - nam id puto appellari θύμβον - aut monimentum, inquit, aut columnam violaverit, iacerit, fregerit", schreibt CICERO, Le Legibus 2,63 = Frgt 72a (RUSCHENBUSCH 95).

zu Hyp (12) : Das Verbot der Schuldhaft ist ebenfalls ein mehrfach bezeugtes solonisches Gesetz : μὴ δανείζειν ἐπὶ τοῖς σώμασιν (Frgt 69a-c; RUSCHENBUSCH 94).

zu (13)-(16); vgl. Ap (12).(13) : Diese die Nachkommenschaft sichernden Vorschriften waren für Israel und das antike Judentum eigentlich unnötig, da Kinder als eine der meistbegehrten Segnungen Gottes galten. Schon HEKATAIOS von Abdera erwähnt in seinen Aegyptiaca (STERN, Greek and Latin Authors 27) das τεκνοτροφεῖν als mosaische Vorschrift. - JOSEPHUS, Ap (12) lehnt sich bis in die Formulierung an seinen stoischen Zeitgenossen MUSONIUS RUFUS an, der die Frage εἰ πάντα τὰ γινόμενα τέκνα θρεπτέον (HENSE 77-81) positiv beantwortete. Die Philo, Josephus und PseuPhok gemeinsame, strenge Ablehnung aller empfängnisverhindernden Mittel und jeder Form der Kindstötung durch Abtreibung, Aussetzung u.a. ist wohl in ihrer textlichen Formulierung aus kynisch-stoischen Traditionen übernommen worden, in welchen das naturgemässe Geschlechtsverhalten und die

---

21) Als notwendiger Akt der Pietät ist das Begräbnis auch von Feinden seit Jos 8,29; 10,26f.; 2Kön 9,34 belegt, doch erst in Tob 1,17 u.a. als Gebot festgehalten.

menschliche Fruchtbarkeit eine starke Aufwertung erfuhren. Dass aber das Judentum die einzige religiöse und nationale Grösse war, welche kontinuierlich gegen ähnliche Praktiken ankämpfte, ist damit nicht in Frage gestellt[22]. Vgl. jedoch auch den hippokratischen Eid (LITTRE IV, 631) und die Inschrift von Philadelphia (um 100 v.) bei DITTENBERG, Sylloge Inscriptionum III, Nr.985, 20f., S. 117.

<u>zu Hyp (17) Par Ap (44) :</u> Besteht hier vielleicht, hinter der deutlichen Parallele zu Dtn 25,14; Lev 19,35, ein ursprünglicherer Bezug zur solonischen Mass- und Gewichtsreform ??

<u>zu Hyp (18) Par Ap (24) :</u> Siehe den mehrfach überlieferten Einzeiler : "Im Zorn verrate nicht das Geheimnis des Freundes", bei CHARES, Gnome 20 = MENANDROS, Monostichen 567; Frgt Pap XV,1; Comparatio Menandris et Philistionis I, 45ff. (alle bei JAEKEL, Menandri Sententiae 20.27.65.89) = PHILEMON, Frgt 233 (KOCK II, 537).

Dass der Mittelteil III der philonischen Epitome zum grössten Teil aus altgriechischen ethischen Weisungen besteht, ist wohl nicht mehr in Zweifel zu ziehen. Die beiden Schlussätze in Hyp 7,9 bringen das in gedrängter Form und auf unbeabsichtigte Weise nochmals zum Ausdruck. Die "Verwünschungen" (ἀραί !) erinnern überraschend noch einmal an Buzyges, aber auch an den "Fluch des Staates" bei CHARONDAS (STOBAIOS, 4.2,24; HENSE II, 154) und wenn Gott selbst als Bewacher und Rächer der Gesetze genannt wird, so entspricht das noch einmal dem, was DION COCCEIANUS v. Prusa, Or 76,5, über die göttliche Züchtigung gesagt hat[23].

---

22) BERNAYS, Ueber das Phok. Gedicht 30, nennt die Aussetzung eine "classische Unsitte", welche "bei den Juden nie eingerissen war". USENER hat jedoch bei der Herausgabe der Gesammelten Abhandlungen, 243, Anm. 1, einen Nachtrag aus der Hinterlassenschaft angefügt, in welchem BERNAYS aus den Bestimmungen über die Findelkinder (אסופים) in bQid 73b folgerte, "dass die Unsitte später auch unter den Juden eingerissen war"; vgl. auch HEINEMANN, Philons ... Bildung 293, Anm. 5.

23) Aehnlich auch bei XENOPHON, Memorabilien 4.4,24 : Die ungeschriebenen Gesetze enthalten <u>in sich</u> die Strafe, wenn sie übertreten werden. "Das scheint mir das Werk eines besseren als eines menschlichen Gesetzgebers zu sein" (JAERISCH 294f.).

Was wir in Hyp 7,6-9 vor uns haben, ist somit keine Epitome des mosaischen Gesetzes, sondern authentische griechische Fundamentalethik, welche nur leicht überarbeitet, mit Begleitsätzen versehen und mit einigen Ueberbietungen aus der Bibel[24] ausgestattet wurde. Indem sie Philo als mosaische Gesetze deklariert, gestaltet er eine kleine Sammlung von "Gnomen des Mose", welche inhaltlich fast völlig in die hellenistischen Gnomensammlungen passt und nur im Rückbezug auf die Einzelperson des Mose und in der Situierung zwischen der panegyrischen Darstellung der Ergebenheit des israelitischen Volkes an das mosaische Gesetz und den langen Darlegungen zum Sabbatgebot in etwa ein jüdisches Gepräge bekommt.

Die Problematik eines solchen Verfahrens lässt sich gut an den wenig bekannten Ἀμενώτις ὑποθῆκαι verdeutlichen : Amenhotep, der Sohn des Hapu, war ein berühmter Weiser unter Amenophis III (1402-1364)[25], welcher in ptolemäischer Zeit vergöttlicht als "vortrefflichen Mundes wie Thot" mehrmals in der Gegend von Deir el-Bahri anzutreffen ist. Von seinen "unvergänglichen Sprüchen" ist auf einem Ostrakon (3. Jhd.v.) aus der gleichen Gegend eine kleine Kollektion erhalten[26] :

Unterweisungen des Amenotes.

(1) Klugheit übe mit Gerechtigkeit.
(2) Gleich ehre die Götter wie die Eltern.
(3) Ueberleg lange, vollbring aber schnell, was du tun willst.
(4) Edle (Menschen erachte für) weise, aber die ...
(5) <Wenn> du einen Gerechten siehst ... nimm auf ...
(6) ....en, schöner aber ...

---

24) Neben der Strafverschärfung (s. bei JOSEPHUS) gehört vielleicht dazu auch die Nennung der Wohltäter in 7,1, vgl. das τοῖς εὐεργέταις χάριν ἀποδιδόναι als ungeschriebenes Gesetz in der RHETORIK an Alexander 1 und den delphischen Präzepten (s. Kap. 5.1.2, Ziff.a). Vielleicht wird auch in Hyp (18) das einfache ἀπόρρητα κρύπτε, und in Hyp (21) mit den schutzflehenden Tieren das kurze ἱκέτας ἐλέει überboten, die sich beide auf dem titulus Miletopolitanus (s. ebd.) finden.

25) Zur Person vgl. SETHE, Amenhotep, der Sohn des Hapu 107-116; DAWSON, Amenophis the Son of Hapu 113-138, bes. 134f. (Verbindung zu den Sprüchen des Amenemope?). Vgl. JOSEPHUS, Ap 1,230-250, bes. 232-243 (Amenophis, Sohn des Paapios = Amenotis, Sohn des Hapu); vgl. STERN, Greek and Latin Authors, Nr. 21, bes. S. 84.

26) Ed.: WILCKEN, Zur ägyptisch-hellenistischen Literatur 143 (Uebers. von mir).

(7) (Für mehr) als Weihegeschenke ... erachte die Tugend ..... Menschen.
(8) Nicht ...., sondern das Nützliche ...
(9) (Besseres als) Tugend zu üben, gibt es nicht.
(10) ....

Die Herkunft dieser "Amenhotep-Hypotheken" ist klar : Die Logien (1) bis (3) sind "Worte der 7 Weisen", wie sie - mit kleinen Unterschieden - in den Sammlungen des Demetrios, des Sosiades und bei BOISSONADE, Anecdota Graeca I, 135-143, vorkommen[27]. Die restlichen Logien lassen sich zwar in genau gleicher Form nicht belegen, passen aber völlig in denselben weisheitlichen Gedankenkreis. Kurze Zeit nach der klassischen Sammlung des Demetrios von Phaleron (unter Ptolemaios I Soter; reg. 323-285 v.) hat hier jemand diese bekannten Sprüche aufgenommen und dem grossen Weisen seiner eigenen Region, Amenhotep, zugeschrieben.

Die beiden Aegypter, der Anonymus und Philo, bedienen sich eines ähnlichen Verfahrens : Sie ziehen altgriechische Spruchweisheit fast tale quale bei, um die Grösse der eigenen Meister im Unterschied zu den griechischen darzustellen. Philo verarbeitete das Fremdgut zwar viel besser als der Amenhotep-Verehrer, der nur einige Retouchen anbrachte und vor allem die pseudepigraphische Zuschreibung voranstellte, prinzipiell tun aber beide dasselbe. Kann da noch von "Weisheit des Amenhotep", von "Weisheit des Mose" oder von frühjüdischer Weisheit die Rede sein ? Gibt es überhaupt wesentliche Unterschiede zwischen Amenhotep, der Epitome des Philo und den als Vorlage dienenden "Worten der Weisen" aus den griechisch-hellenistischen Gnomologien ? Was geschieht zudem, wenn die offensichtlichen Formen der Rückbindung an die eigene Tradition und Weisheit der Pseudepigraphie weichen und kein Kontext mehr zur näheren Bestimmung vorhanden ist ?

Diese Fragen werden im nächsten Kapitel, das den pseudophokylideischen Sentenzen im Rahmen der griechischen Spruchsammlungen

---

27) Vgl. u. Kap. 5.1.2, Ziff. a. - Logion (3) findet sich auch in den praecepta Delphica II, 11f. (DITTENBERG, Sylloge Inscriptionum III, 396).

nachgeht, in ihrer ganzen Deutlichkeit zu stellen sein. Bis jetzt ist jedoch klar geworden, dass wir mit der "Gesetzesepitome" des Philo einen Schritt weiter über JOSEPHUS, Ap 2,190-210, hinaus in jenen Bereich hineingeraten sind. Die progressive Oeffnung auf griechische Traditionen und deren Integrierung in frühjüdischen Kontext lassen sich in diesen Texten geradezu beobachten. Das Vakuum, das zwischen der postulierten "besten Gesetzgebung" des Mose und den eher kargen Wegweisungen bestand, welche sich daraus für die konkrete Gestaltung des Lebens in frühjüdisch-römischer Zeit und in der Diaspora gewinnen liessen, zog fundamentale Lebens- und Gesetzesweisheiten aus der griechischen Umwelt an und nahm sie ins eigene Fundament hinein. Indem spezifisch inner-jüdische Vorschriften einerseits und typisch griechische Vorstellungen andererseits vermieden wurden, entstand die jüdisch-hellenistische "Gesetzesepitome" des Philo. Sie stellte somit jene gemeinsame Basis dar, auf welcher sich die Weisheiten der beiden Kulturen trafen, und konnte so dem Frühjuden ein Leben und Denken ermöglichen, das nicht nur aus Diskrepanzen und Polemik bestand, sondern sich auf einen gemeinsamen Katalog fundamentaler Uebereinstimmungen berufen durfte.

Selbst wenn Philo's Ausführungen apologetisch gestimmt und teilweise akademisch sind, so zeigt sich in ihnen doch etwas von der Geisteshaltung des damaligen gebildeten Juden der Diaspora u n d - wie JOSEPHUS, Ap 2,190-210 gezeigt hat - des palästinischen Stammlandes. Fragt man unvoreingenommen, w i e frühjüdische Weisheit in diesen nicht orthodoxen Kreisen ausgesehen hat, dann ist deshalb hier eine Antwort gegeben.

5. DIE "GNOMEN DES PHOKYLIDES" IM RAHMEN DER GRIECHISCHEN GNOMOLOGIEN

Mit PHILO, Hyp 7,1-9 sind wir an den Rand der Pseudepigraphie geraten. Aus dem mosaischen Gesetz ist eine Weisheitslehre entstanden, welche nur noch locker mit ihrem Ursprung verbunden ist. Angaben des Textes selbst und vor allem die besten Vergleichsmaterialien haben eindeutig in die Welt der griechischen Sentenzenweisheit als Herkunftsgebiet verwiesen. Die Einholbewegung ist bei Philo so gross geraten, dass sie sich nicht mehr bruchlos rückschliessen lässt.

Wenn wir uns nun den Gnomen des Phokylides und in Kap. 6 der Sentenzensammlung des Pseudo-Menander zuwenden, haben wir den Schritt in die Pseudepigraphie und gleichzeitig in die griechische Gnomik mitzuvollziehen. Es stellt sich die schwierige Frage nach dem Sinn pseudepigraphischer Weisheit in frühjüdischer Zeit : Haben wir es noch mit jüdischer Weisheitsliteratur zu tun, obwohl sich zwischen Philo, Hyp 7,1-9 und PseuPhok die paradoxale Verschiebung von der Mose - Pseudepigraphie zur Phokylides-Pseudepigraphie ereignet hat ? Vor allem aber öffnet sich das weite und schwierige Gebiet der griechischen Anthologien- und Gnomologienliteratur, in welcher PseuPhok und PseuMen zu situieren sind. Gerade für die Gattungsfrage ist eine solche Situierung hilfreich. Es werden deshalb im folgenden zuerst einige für unseren Zeitabschnitt wichtige Sammlungen griechischer Gnomik vorgestellt. Danach erst soll PseuPhok auf seine Weisheitlichkeit und seine frühjüdischen Charakteristiken befragt werden.

5.1 Griechische Anthologien und Gnomologien

5.1.1 Die "Anthologia Graeca" und die gefälschten jüdischen Klassikerverse

Das klassische Werk griechischer Sammeltätigkeit liegt in der sogenannten ANTHOLOGIA GRAECA vor, welche auf Konstantinos KEPHALAS (kurz vor 900 n.) als den ersten Kompilator zurückgeht, aber auch die Erweiterungen seines Werkes, wie sie in der ANTHOLOGIA PALATINA (um 980 n.) und schliesslich in der ANTOLOGIA PLANUDEA (1299) vorliegen, umfasst. Trotz dieser späten Abfassungszeit erlaubt es die Analyse der mehreren tausend Epigramme, die Entstehungsgeschichte der Anthologie bis in die vorchristliche Zeit hinabzuverfolgen[1]. Ein Blick auf die drei ältesten Sammlungen, welche sich noch als solche erkennen lassen, enthüllt einen für unseren Zeitabschnitt bezeichnenden Sachverhalt :

MELEAGROS von Gadara (ca.140-70 v.)[2] stellte in seinem Werk Στέφανος Epigramme von Archilochos (um 680-640 v.) bis zu ihm selbst (ca. 50 Autoren), wohl in alphabetischer Reihenfolge, zusammen. Das Proömium ist in AnthGraec IV,1 (BECKBY I, 222-225) noch erhalten.

PHILIPPOS von Thessalonike (um 40 n.) ahmte, wie er selbst sagt, Meleagros nach und führte in gleicher Manier und in einem gleichnamigen Werk die Sammlung von Gnomen und Anekdoten von 17 Autoren bis zu ihm selbst weiter. Auch sein Proömium steht in AnthGraec IV,2 (BECKBY I, 224-227).

DIOGENEIANOS von Herakleia am Pontos (um 140/150 n.) sammelte in der Fortsetzung Satiren und Sympotika seit Philippos. Seine Sammlung ist, nach Sachgruppen geordnet, vor allem in AnthGraec XI, 65-255 (BECKBY III, 580-671) zu finden.

Diese drei Autoren folgen jeweils ca. 100 Jahre aufeinander und bilden im bewussten Aufgreifen und Weiterführen eine anthologi-

---

1) Ich stütze mich dabei auf das Kapitel "Geschichte der Anthologia Graeca" bei BECKBY, Anthologia Graeca I, 62-99; bes. 63-65.

2) Dass der Ausgangspunkt der AnthGraec gerade in Palästina zu finden ist, ist nicht nur eine angenehme Zufälligkeit, sondern entspricht der kulturellen Bedeutung, welche Gadara und andere Städte wie Askalon, Gaza, Gerasa, in hellenistischer Zeit innehatten. Zum grossen gadarenischen Dreigestirn MENIPPOS, MELEAGROS und PHILODEMOS s. HENGEL, Judentum und Hellenismus 152-157. Meleagros erwähnt übrigens als erster den Sabbat : AnthGraec V,160; vgl. STERN, Greek and Latin Authors 139f.

sche Traditionskette, welche ungefähr dem Zeitraum des Frühjudentums und des Urchristentums entspricht. Papyri, Ostraka und Testimonien bezeugen zwar vielfache anthologische Sammlungen bis ins 3. Jhd. v. hinauf[3], doch mit Meleagros, Philippos und Diogeneianos wird erstmals eine Bemühung sichtbar, dichterische Epigramme über lange Zeit hinweg systematisch zu sammeln. Sie wurden dadurch zum Ausgangspunkt aller späteren Sammlungen, aus welchen die Anthologia Graeca besteht.

Gerade deshalb sind sie von symbolischer Bedeutung für ihre Zeit, welche in der Rückbesinnung auf die klassische Grösse das Erbe sammelnd bewahren und für die Gegenwart erschliessen, zugleich aber auch, in der Weiterführung der Sammlung bis in die jeweilige Jetzt-Zeit, die Präsenz guter Dichtung demonstrieren will. Anthologien eignet deshalb ein gewisser literaturgeschichtlicher Makel der Ambivalenz, sie bleiben aber trotzdem Sammlungen, die im Dienst des Kunstgenusses stehen und primär weder ideologische Propaganda noch moralische Aufrüstung betreiben wollen[4]. Sobald jedoch ein Motiv hinzutritt, das nicht rein literarischer Art ist, wird die Anthologie zum leichten und geeigneten Mittel, im Namen eines grossen Alten neuen Gedanken zu Ansehen zu verhelfen.

Dass das Zeitalter der aufkommenden Anthologien auch jenes der Pseudepigraphie ist, hängt somit nicht unwesentlich zusammen. Die frühjüdischen Autoren haben sich jedenfalls diesen propagandistischen Ansatzpunkt nicht entgehen lassen. Die Anthologie

---

3) PLATO, Leges 811A (DIES, Les Lois VII, 44f.) ist der älteste Verweis auf eine Schulanthologie. - BARNS, A New Gnomologion 134f., nennt 7 Papyri aus dem 3. Jhd.v. bis ins späte 3. Jhd.n., welche z.T. in der Anthologia Palatina wieder auftauchen; vgl. CHADWICK, Art. : Florilegium, RAC 7 (1969) 1133f. Das Schulbuch aus Kairo (3. Jhd.v.), welches GUERAUD/JOUGUET, Un livre d'écolier du 3. siècle avant J.-C., veröffentlicht haben, ist nicht eigentlich mitzuzählen, da es zu Aussprache- und Leseübungen bestimmt ist und nur deshalb neben blossen Silben und Silbengruppen auch Dichterverse bringt.

4) In Anlehnung an BARNS, A New Gnomologion 132-137, wird hier die Unterteilung der vielfachen Sammlungen nach ihrer Sammlerintention vorgenommen, welche sich in der Auswahl und der formalen Gestalt des Materials spiegelt. "Anthologie" brauche ich für Sammlungen mit rein literarischem, "Gnomologie" für Sammlungen mit pädagogisch moralisierendem Zweck. S. jedoch die Kritik bei LUSCHNAT, Vorwort zum Neudruck, in : STERNBACH, Gnomologium Vaticanum, S. VIII, Anm. 3.

gefälschter Klassikerverse, welche uns in verschiedener Brechung bei Pseudo-Justinus, Clemens v. Al, und Eusebius erhalten ist[5], stellt Aischylos, Sophokles, Euripides, Orpheus, Pythagoras, Hesiod, Homer, Kallimachos/Linus, Diphilus, Philemon und schliesslich auch Menander in den Dienst der jüdischen Gottesidee. Was die frühjüdischen Exegeten, Historiker und Romanciers (s.o. Kap. II) taten, indem sie alle kulturellen Errungenschaften der damaligen Zeit auf Israel als der Mutter aller dieser Weisheit zurückzuführen versuchten, bekam in dieser pseudepigraphischen Anthologie einen anderen Ausdruck mit einem ganz neuen Akzent. Es stand hier nicht mehr der Gedanke im Vordergrund, dass in Israel alles vor den andern Völkern entdeckt und geschaffen wurde, sondern dass auch bei den Griechen, und zwar den besten und bekanntesten, jene zentralen Gedanken zu finden seien, welche zu den grossen Anliegen der jüdischen Religion gehören. Die Absicht, "zum einen die Uebereinstimmung des jüdischen Monotheismus mit dem griechischen Denken darzutun, zum anderen die Ermahnung zu sittlichem Tun und den ihr zugeordneten eschatologischen Gerichtsgedanken als in der griechischen Tradition begründet zu erweisen"[6], scheint mir dabei am Ursprung dieser jüdischen Pseudepigraphie zu stehen, welche ihre Identität hinter einem griechischen Autorennamen versteckt. "Gebildete Juden und interessierte Heiden"[7] mit Interessen, die über den Rahmen ihrer traditionellen Religiösität hinausreichten, und mit deutlichen Tendenzen zum kulturellen und religiösen Ausgleich waren sehr wahrscheinlich die Adressaten solcher Schriftstellerei. Der alexandrinische Verfasser der genannten Anthologie, der wohl im 1. Jhd. v.Chr. gelebt hat[8], ist für uns der älteste Zeuge für diese tolerante Weise, als Jude seine Glaubensüberzeugungen

---

5) Die Texte sind bequem zusammengestellt bei DENIS, Fragmenta 161-174. Dazu : DERS., Introduction 223-238; auch SCHUERER III, 595-603. Vielleicht ist auch in Strom 6.5-27, der Katene vom gegenseitigen Diebstahl der Griechen, eine hellenistisch-jüdische Quelle verarbeitet; vgl. PERRETTI, Teognide nella tradizione gnomologica, 82-92.

6) FISCHER, Eschatologie und Jenseitserwartung 29.

7) Ebd. 30.

8) Vgl. WALTER, Der Thoraausleger Aristobulos 200f.

darzulegen. PseuPhok und PseuMen sind jedoch ebenfalls in dieser Linie zu sehen, eine Linie, die sie zugleich bis dorthin weiterziehen, wo sie sich völlig mit den Sammlungen griechischer Weisheit vermischt.

5.1.2 Zur griechischen "Gnomik" : Einige griechische Gnomologien

Bedeutsamer als die Anthologien sind für unsere Fragestellung die griechischen Gnomologien. Dies sind Sammlungen von kurzen Worten berühmter Weiser, in welchen deren Weisheitslehre in prägnanter Form - obwohl oftmals in Prosa - zum Ausdruck kommt. Das literarische Interesse tritt dabei in den Hintergrund zugunsten der Belehrung, der Vermittlung von Einsichten zur besseren Bewältigung des Lebens (s.o. Anm. 4). Umso stärker tritt die Persönlichkeit des Autors als Garant für die Wahrheit der Sprüche hervor.

Die Erforschung dieser griechischen Λόγοι σοφῶν - Traditionen ist eines der strapaziösesten Gebiete der griechischen Literatur[9], da sich der Gnomenbestand wegen der fast unendlichen Verschlingung der Einzelworte durch stets neue Arrangements nur schwer der kritischen Analyse erschliesst[10]. WACHSMUTH's und ELTER's Rekonstruktionen alter Gnomologien aus der Konvergenz

---

9) Ausgezeichnete Ueberblicke bei HORNA, Gnome, Gnomendichtung, Gnomologien, PRE Suppl. 6 (1935) 74-90; CHADWICK, Art. : Florilegium, RAC 7 (1969) 1131-1160. ELTER, De gnomologiorum Graecorum historia atque origine commentatio, 9 Programme der Universität Bonn 1893-1896 (Detailangaben s. Lit.-Verz.) ist grundlegend für die geschichtliche Rekonstruktion der Einzelsammlungen, aber bes. in den Teilen V-IX (Aristobul, Justin) veraltet; vgl. SCHUERER III, 516-519.601-603; WALTER, Der Thoraausleger Aristobulos 86-88. 173-177. 187-201. - Hilfreich ist auch hier die Bibliographie bei STROEMBERG, Greek Proverbs 109-122. Die einzige Textsammlung ist m.W. ORELLI, Opuscula Graecorum veterum sententiosa et moralia, Leipzig 1819 und 1821 !

10) Dazu nur das illustrative Beispiel, das HORNA, Art. : Gnome usw. 87, anführt: "Von Krumbacher <dem Begründer der Byzantinistik> wurde ... ein Preisausschreiben der Münchener Akademie veranlasst, die 1901 einen Betrag von 1500 M für eine 'bibliographisch-literar-historische Uebersicht der griechischen Gnomologien und ihrer Ueberlieferung' aussetzte. Da in mehr als vier Jahren keine einzige Arbeit einlief, wurde das Preisausschreiben nicht wiederholt. Die in der Tat auch noch heute ungeheure Schwierigkeit der Aufgabe hat Bewerber abgeschreckt...". - Unvollständige Aufzählungen s. bei WACHSMUTH, De Gnomologio Palatino indedito 9-14 (18 Sammlungen); STERNBACH, De

von Teilen späterer Gnomensammlungen[11] ist es zu verdanken, dass sich einige Gnomensammlungen in ihrer antiken Gestalt wiederfinden und herstellen liessen. Die zahlreichen Papyrusfunde aus Aegypten bieten hier aber einen zusätzlichen, bequemeren Zugang von unten her. Zudem haben sich viele kleinere und grössere Sammlungen wie diejenigen von Theognis, Menander, Epikur, Pythagoras dank ihres Eigengewichtes oder innerhalb eines grösseren Sammelkontextes erhalten.

Einige dieser Logoi-Sophon-Traditionen des Hellenismus, auf welche immer wieder - manchmal ohne Kenntnis - von exegetischer Seite verwiesen wird, seien hier auswahlweise[12] mit der wichtigsten Literatur vorgestellt und kurz auf ihre inhaltlichen und formalen Eigenheiten hin überprüft.

<u>a) Praecepta Delphica, Worte der 7 Weisen, ungeschriebene Gesetze, buzygische Verwünschungen</u>

Diese vier Textgruppen, die zum Teil nur schwer fassbar sind, stehen zueinander in vielfachen Bezügen und bilden gemeinsam den ältesten uns zugänglichen Grundstock griechischer Ethik und

---

Gnomologio Vaticano inedito 2-4 (ca. 20 Sammlungen). GUTAS, Greek Wisdom Literature in Arabic Translations 9-35, hat das Verdienst, in neuerer Zeit die gesamten edierten griechischen Gnomologien (zusätzlich das unedierte, wichtige Corpus Parisinum = Codex Paris. Gr. 1168, ff. 83r-170r) zusammengestellt, beschrieben und auf deren Interrelationen untersucht (vgl. das Diagramm, S. 34) zu haben, zwar als Vorarbeit zur Ed. seines arabischen Werkes, jedoch in der Hoffnung (vgl. 4f.) auf "a renewed interest in the Greek gnomologia" (5). Eine eigentliche Monographie, obwohl schon von ELTER versprochen, steht noch aus.

11) WACHSMUTH, De gnomologio Palatino inedito; Gnomologium Byzantinum; ELTER, De gnomologiorum graecorum historia; Γνώμικα ὁμοιώματα.

12) Die Aufzählung ist bei weitem nicht vollständig. Weggelassen sind die gutbekannten Werke HESIOD's und THEOGNIS', die verwirrend zahlreichen Fragmente von Sentenzensammlungen der griechischen Tragiker und Komiker; alle nur aus Testimonien oder verstreuten oder durch langwierige Rekonstruktionen erlangten Texte, wie etwa SOLON's "Gnomen zu sich selbst" (DIOGENES LAERTIUS 1, 61; LONG I,26), die γνῶμαι Κνίδιαι, die in die hippokratischen Aphorismen (LITTRE, Oeuvres complètes IV, 458-609) eingegangen sind, oder der von ELTER postulierte thesaurus sententiarum des CHRYSIPPOS. Aber auch Sammlungen, welche ebenso gut wie die ausführlicher angeführten zu behandeln wären, fehlen, so etwa die Worte des SIMONIDES (GRENFELL/HUNT, Hibeh Papyri I, 64-66; vgl. RICHARDS, The Sayings of Simonides 41), des DEMOPHILUS und SECUNDUS (beide bei MULLACH, Fragmenta philosophorum Graecorum I, 485ff.497ff. 512-515), des FAVORINUS (FREUDENTHAL, Zu Phavorinus 408-430.639f.). Anonyme Kollektionen finden sich bei BOISSONADE, Anecdota Graeca I, 113-119 (γνῶμαι διάφοροι).120-126 (Φιλοσόφων λόγοι); II, 467ff. (γνωμικά τινα); III, 465-474 (γνωμικά τινα), und bei SCHENKEL, Das Florilegium Ἄριστον καὶ πρῶτον μάθημα; Florilegia duo graeca 6-13 : Φιλοσόφων λόγοι (= BOISSONADE, op. cit. I, 120-126).

Lebensweisheit. Die delphischen Praezepte und die Siebenweisenworte sind in mannigfachen Listen verschiedenen Umfangs vorhanden. Das älteste Zeugnis ist die Inschrift am Gymnasium von Thera aus dem 4. Jhd.v., welche uns vier bis fünf Kurzzeilen bewahrt hat. Der "titulus Miletopolitanus" auf einem "wohl zu Schulzwecken hergerichteten Stein"[13] aus Kyzikos belegt im 3. Jhd. v. die pädagogische Verwendung und Erweiterung der alten Kurzzeilen. In Aegypten sind die pseudepigraphischen Hypotheken des Amenhotep ein seltsames Ueberbleibsel. Bei STOBAIOS 3.1,172f. finden sich die beiden Sammlungen des Demetrios von Phaleron (ca. 350-280 v.) und des Sosiades (?), in welchen ähnliche Präzepte als ἀποφθέγματα oder ὑποθῆκαι zusammengestellt sind. Es sind aber auch weitere Varianten bekannt geworden (s.u.).

Inschrift von Thera (4. Jhd. v.):

HILLER VON GAERTRINGEN, Inscriptiones Graecae XII/3, 188, Nr. 1020.[14]

a) Ἐγγ[ύα πάρα δ'ἄτα]	(Bürgschaft, schon ist Unheil da.	= THALES 1[15])
Σ[πουδαῖα μελέτα]	(Um Ernstes bemüh dich !	= SOLON 7)
Μηδὲν ἄγαν	(Nichts allzu sehr.	= SOLON 1)
Γνῶθ[ι] σεαυτόν	(Erkenne dich selbst !	= CHILON 1)
b) Ἄριστο[ν τὸ μέτρον]	(Das Mass ist das Beste.	= KLEOBULOS 1)

Inschrift von Kyzikos (3. Jhd. v.) :

DITTENBERGER, Sylloge Inscriptionum Graecarum III, 392-397, Nr. 1286 : Delphicorum Praecepta Titulus Miletopolitanus.

I.	II.
1. Den Freunden hilf !	1. Verwirkliche das Aeusserste !
2. Den Zorn beherrsche !	2. Sei allen freundlich gesinnt !
3. Ungerechtes fliehe !	3. Ueber die Frau herrsche !
4. Bezeuge was recht ist !	4. Tu dir selbst gut !
5. Die Lust beherrsche !	5. Sei freundlich !

13) DIELS, Fragmente der Vorsokratiker 62, Anm. 20; vgl. HENSE, Die Kyzikener Spruchsammlung 765-768.

14) Wo im Folgenden jeweils keine Uebersetzungen vorhanden sind, füge ich, falls der Text nicht zu umfangreich ist, meine eigene an. Textprobleme können dabei nicht erörtert werden.

15) Ergänzt aus STOBAIOS 3.1,172 (HENSE I, 111-125); die Ziffern nach der Zählung von SNELL, Leben und Meinungen 96-99.

6. Das Schicksal achte !
7. Die Vorsehung ehre !
8. Den Eid gebrauche nicht !
9. Die Freundschaft liebe !
10. Bildung erwirb dir !
11. Der Ehre jage nach !
12. Die Tugend lobe !
13. Tue Gerechtes !
14. Eine Gefälligkeit erwidere !
15. Freunden sei gutgesinnt !
16. Feinde halte fern !
17. Die Verwandtschaft pflege !
18. Von Schlechtigkeit halt dich fern !
19. Sei gewöhnlich/leutselig !
20. Das Eigene bewahre !
21. Dem Freund sei gefällig !
22. Den Stolz verabscheue !
23. Sei still (guten Rufes?) !
24. Schutzsuchender erbarm dich !
25. Die Söhne erziehe !

6. Antworte zur Zeit !
7. Müh dich um einen guten Ruf !
8. Von Sünden bekehr dich !
9. Das Auge beherrsche !
10. Freundschaft bewahre !
11. Gib nicht vorschnell Ratschläge !
12. Handle bündig !
13. Das Gebührende teil zu !
14. Um Eintracht bemühe dich !
15. Nichts schätze gering !
16. Geheimes halt verborgen !
17. Zu herrschen fürchte !
18. Glaube nicht vorschnell !
19. Sprich (nicht) zum Vergnügen !
20. Verehre das Göttliche !
21. Den rechten Moment nimm an !
22. Feindschaft löse auf !
23. Der Stärke rühme dich (nicht) !
24. Auf das Alter sei gefasst !
25. Nütze den Vorteil aus !
26. Einen guten Ruf strebe an !
27. Schäm dich der Lüge !
28. Feindschaft fliehe !
29. Glaubend <täusche> dich nicht!
30. Bereichere dich rechtmässig !
31. An Vereinbarungen halte fest !

<u>Editionen von Kollektionen der Sieben-Weisen-Sprüche :</u>

HENSE, Ioannis Stobaei Florilegium I, 111-125 (Demetrios v. Phaleron); 125-128 (Sosiades).- SNELL, Leben und Meinungen 94-105 : dt. Uebers. der Demetriossprüche.

BOISSONADE, Anecdota Graeca I, 135-143 (vgl. auch 143f.145f.) : 147 zum Teil christlich überarbeitete Präzepte.

SCHULTZ, Die sprüche der delphischen säule 215f. : 92 Präzepte unter dem Titel Τῶν ἑπτὰ σοφῶν παραγγέλματα ἅτινα εὑρέθησαν κεκολαμμένα ἐπὶ τοῦ ἐν Δελφοῖς κίονος.

WOELFLIN, Sprüche der Sieben Weisen 287-298.

WILCKEN, Zur ägyptisch hellenistischen Literatur 142-146 : Hypotheken des Amenotes (dt. Uebers. s. o. S. 233f.).

Die Bedeutung und der Einfluss dieser Kataloge sind kaum zu überschätzen und haben über die griechische Kulturwelt hinaus sowohl das Judentum (s. o. Kap. 4) wie auch das Christentum (vgl. 1Petr 2,17) in vielfacher Form beeinflusst, wenn immer es um Herstellung oder Bewahrung einer humanen Gesellschaft ging : "Haec religio Delphica, si fas est ita dicere, per totatem antiquitatem

usque ad Cpolim (*lies* : Constantinopolim) captam valuit neque exstincta est plane aut Iudaeorum decalogo aut Evangelii praeceptis"[16].

In ihnen fanden die ἄγραφοι νόμοι, deren Ursprung und Entstehungszeit dem Wissen der Menschen grundsätzlich entzogen (vgl. SOPHOKLES, Antigone 454-457, PEARSON, ad loc.) und tatsächlich unbekannt sind, ihren Ausdruck und ihre Weiterführung. Die klassischen Stellen, an denen sie erwähnt werden, sind :

XENOPHON, Memorabilien 4.4,19-24 (JAERISCH 290-295) :

19 Als erste die Götter verehren (σέβειν).
20 (dann) die Eltern ehren (τιμᾶν).
Weder die Eltern den Kindern, noch die Kinder den Eltern beiwohnen.
24 Den Wohltätern wieder Gutes tun.

SOPHOKLES, Antigone 454f. (PEARSON, ad.loc.) :

Tote bestatten

ARISTOTELES, Rhetorica I,13. 1373b (ROSS 57f.) :

Tote bestatten (mit Zit. v. Sophokles).
Nicht das Beseelte töten (mit Verw. auf Empedokles).

PSEUDO-ANAXIMENES, Rhetorik an Alexander 1 (SPENGEL I,13f.) :

Die Eltern ehren (τιμᾶν),
und den Freunden gut tun,
und den Wohltätern erwidere die Gefälligkeit,
dies und dem Aehnliches...

PLUTARCH, De liberis educandis 7E (BABBIT I,34).
Die Philosophie ist das einzige φάρμακον für die Krankheiten der Seele. Sie lehrt uns die Unterscheidung von Gut und Bös (7D) und die rechte Haltung zu Gott und allen Menschen :
Denn man muss
die Götter verehren (σεβέσθαι)
die Eltern ehren (τιμᾶν)
den Alten Ehrfurcht zeigen (αἰδεῖσθαι)
den Gesetzen gehorchen
den Herrschern sich fügen,
die Freunde lieben,
mit Frauen vernünftig verkehren,
die Kinder liebhaben,
die Sklaven nicht misshandeln.

16) DITTENBERGER, Sylloge Inscriptionem Graecarum III, 395.

Das wichtigste aber ist, sich weder vom Glück berauschen, noch vom Unglück niederschlagen lassen, weder in seinen Vergnügungen ausgelassen noch von Zornanfällen beherrscht zu sein[17].

Die buzygischen Verwünschungen betreffen die gleichen fundamentalen Gebote der Menschlichkeit. Sie wurden oben SS. 229-230 vollständig angeführt, soweit sie den verschiedenen Testimonien entnommen werden können.

b) Die Hypotheken des Chiron

Die pseudo-hesiodeischen Χίρωνος ὑποθῆκαι hat ein unbekannter Autor, in Anlehnung an die ethischen und gnomischen Teile der ἔργα καὶ ἡμέραι von HESIOD, dem Kentauren Chiron in den Mund gelegt, dem nach der Legende die Erziehung des Achilles anvertraut war. Im 5. Jhd.v. scheint die Sammlung in Athen als gängiger Lesetext populär gewesen zu sein. Schon PINDAR hat sie jedenfalls gekannt. Da ARISTOPHANES von Byzanz (257-180 v.) die hesiodeische Authentizität bestritt, verlor sich die Sammlung in den folgenden Jahrhunderten, sodass neben einigen Testimonia nur noch 3 (oder 4) Fragmente vorhanden sind[18].

MERKELBACH/WEST, Fragmenta Hesiodea 143f. : Testimonien; 144f. : Fragmente.

c) Die Gnomen des Axiopistos

Die Ἀξιοπίστου γνῶμαι sind eine Sammlung von 40 Weisheitsworten des EPICHARM (5. Jhd.v.), welche im 4. Jhd. v. ein gewisser Axiopistos aus einigen echten, meist jedoch gefälschten (pythagorisierenden) Worten zusammenstellte. Mehrere Kontaktpunkte zu PseuPhok sind auffällig, vgl. 9/22.26.36 mit PseuPhok 108.227.162.

17) Es ist bezeichnend, dass bei Plutarch (45-125 n.; vgl. Josephus) die alten, listenartigen Aufzählungen zur philosophischen Weisheitslehre und zum Erziehungsprogramm umgestaltet worden sind. AUDET, La Sagesse de Ménandre 79, sieht mit Recht eine deutliche Beziehung zu PseuMen, wo die Verwandlung in eine Weisheitslehre voll ausgeführt ist.

18) Alle Angaben bei SCHWARTZ, Pseudo-Hesiodeia. Recherches sur la composition, la diffusion et la disparition ancienne d'oeuvres attribuées à Hésiode, Paris 1960, 228-244.

ENNIUS (239-169 v.) hat eine lateinische Sammlung mehr philosophischer Aussprüche bewerkstelligt, deren Vorlage jedoch nicht mehr zu erkennen ist.

Dass Epicharm tatsächlich selbst Sprüche geprägt und diese zu einer Weisheitslehre zusammengestellt hat, beweisen zwei Hibeh Papyri aus ptolemäischer Zeit (zw. 280-240 v.), auf welchen der Prolog zu einem Buch voller γνῶμαι σοφαί (Pap I.1,6) erhalten blieb. Diese seien für alle Lebenslagen nützlich und sollten den Leser zum Urteil bringen, dass Epicharm ein echter σοφός (I.1,13) sei, der viele kluge Gedanken καθ' ἓν ἔπος (I.1.14) zu prägen vermochte[19]. Der zweite Papyrus (I.2a) weist eine wörtliche Uebereinstimmung mit Frgt 17 des EPICHARM auf, sodass auch diese Zuweisung gesichert ist. CROENERT versuchte eine Neuordnung der Fragmente mit Einbezug alles Bekannten[20].

GRENFELL/HUNT, The Hibeh Papyri I, 13-15 : Pap I.1; 15f. : Pap I.2; teilweise engl. Uebers.
PAGE, Selected Papyri III, 438-444 : nur Pap I.1; engl. Uebers.
DIELS, Die Fragmente der Vorsokratiker I, 200-205 : Axiopistos, Frgte 8-46; 206f. : Ennius, Frgte 47-54; dt. Uebers.

d) Die Gnomen des Chares

Die Χάρητος γνῶμαι bilden eine kleine Weisheitslehre mit kurzen thematischen Spruchgruppen, welche wohl im 4. Jhd. v. entstanden ist. Zu den drei aus STOBAIOS 3.17,3; 33,4 und 38,3 schon lange bekannten Frgten[21] über die Beherrschung des Bauches (Frgt 1), der Zunge (Frgt 2) und gegen den Neid (Frgt 3) hinzu hat GERHARD sechs weitere Papyrusfragmente aus dem 3. Jhd. v. entdeckt[22]. Diese tragen zwar keinen Titel, doch sind die Verse

---

19) Vgl. die von einigen Autoren (FARINA, BERNAYS) als unmöglich empfundene Selbstanpreisung in PseuPhok 2. Andere Parallelen bei VAN DER HORST, The Sentences of PseuPhoc 108f.; zusätzlich vgl. äthHen 92,1 Par 4QHen^{g} 1.II, 23 : וחכים אנושא (MILIK, The Books of Enoch 260 : "the wisest of men").

20) Die Sprüche des Epicharm 402-413. Weitere Frgte erwähnt bei CHADWICK, Art. : Florilegium, RAC 7 (1969) 1132f.

21) NAUCK, Tragicorum Graecorum Fragmenta 826.

22) Χάρητος γνῶμαι 1-34. Seine thematische Gruppierung in 15 Sinneinheiten unterstützt dabei mit Recht den Charakter der Weisheitslehre, welche über eine

22-24 identisch mit dem Frgt 2 aus Stobaios. Die Verse 5.8.9.10. 18.20.22 finden sich in den Monostichen des Menander (s. u. Ziff. 1) 213.604.704/724.220.474.567 (auch Pap XV).136, und es wären bei besserem Zustand der Texte sicher noch mehr Uebereinstimmungen zu finden (vgl. 26 mit Mon 8; 16 mit 234.294; 42 mit 112; 43 mit 632). Die Charesgnomen stellen eine jener alten und schlichten Weisheitslehren dar, aus welcher die späteren Gnomologien, wie z.B. die σύγκρισις des Menander und Philistion (s.u. bei Ziff.1) und VitAes 109f. (s.u. Ziff.k) wieder geschöpft haben.

YOUNG, Ps.-Pythagoras. Ps.-Phocylides. Chares, 113-118 = JAEKEL, Menandri Sententiae 26-30.

Deutsche Uebersetzung[23] :

A 1 Das Beste ist, s>chön und gerecht zu <handeln,
2 wer das tut -> unverwelklicher Ruhm <bleibt ihm.

3 Gehorche den Wort>en, Knabe, des älteren Vaters,
4 dann gehorchst du einem,> der vernünftiger <ist als du.

5 Hoffe, ehrend d>ie Götter, dass es dir gut <geht;
6 Stets nämlich hat so> gehandelt Hera<kles.
7 Die Eltern wie die Götter verehre stets auf gleiche Weise.<

8 Den Zorn von Genossen und> Freunden versuche zu er<tragen.
9 Nur edler Genoss>en, nicht schlechter, wer<de ein Freund.

10 Von bösen Werken> halte deine Hand <frei.
....

B 11 > ... nicht schlecht ergehen
12 > .. der Unrecht erlitt
13 > leichter gehend
14 fü>r schlecht gel<ten.

(Gedanke : Fürchte dich nicht davor, dass es dir schlecht gehe : Wer Unrecht leidet ist leichter dran, als wer für schlecht gilt)

---

blosse Sammlung hinausgeht. In der folgenden Uebersetzung zeigen grössere Abstände diese thematischen Gruppen an. - Vgl. HENSE, Chares und Verwandtes 14-24.

23) Für die zahlreichen möglichen Uebersetzungsvarianten muss auch hier auf den kritischen Apparat bei YOUNG und JAEKEL verwiesen werden, ohne dass eine Begründung der hier gegebenen Variante gegeben werden kann.

15 > das Lügnerische zu sagen,
16 > das Wahre sagend,
17 so bringst du Nutze>n den Freunden leich<t.

18 Nicht die Böse>n bedaure, denen es schlecht <geht
19 dem Guten bleibe fe>st im Unglück.

20 Im Zorn verrat>e nicht das Geheimnis des Freunde<s,
21 Nicht ganz bring in Vergessenheit> die Vorsicht

22 Am ehesten die Zunge> versuche überall zu beherr<schen,
23 das bringt dem Alten un>d dem Jungen Ehre ein.
24 Die Zunge habe recht>zeiti<ges Schweigen zu eigen.

25 > ... des Zorns ergreifen
26 >.......Schaden bringt
27 >Menschen (?) haben
28 > .. wird gehalten

29 >.fürchtend
30 >...Schicksal
31 >..... von allem
32 >.. vollendet das Schicksal.

C 33 Befreiung von böse<n Taten gibt willig
34 den Edlen ein Dämon, <nicht gibt er den Bösen.
35 ..... (?) <
36 alleinige <
37 Ein Brunnen nämlich <

38 Entweder sprich nicht in <
39 von nichts ..<
40f. Wer nicht spricht <

42 Schad<en
43 Reichtu<m
44-47 (nur einzelne Buchstaben)

48 Nich>ts tun <
49 ...ü>bermütig frevel<n
50-51 (unleserliche Reste)

D und E weisen nur noch einzelne Buchstaben auf.

e) PSEUDO-ISOKRATES, Ad Demonicum 13-43 :

Diese berühmte Lehrrede ist die älteste Prosasammlung (4.-2. Jhd.v.), die wir kennen. Sie besteht aus 73 gnomischen Einheiten (Nr. 13-43), welche durch eine Einleitung (1-12) und einen Schluss (44-52) eingerahmt sind. Das imperativische Mahnwort ist dabei vorherrschend, doch ist es oft durch Begründungen erweitert. Die Sammlung ist in ihrer Art typisch für die folgenden ähnlichen Gebilde. Zum Glück haben wir eine eingehende Untersuchung stilistisch-literarischer Art von WEFELMEIER (s.u.), wel-

che gerade für die gattungsgeschichtliche Situierung von PseuMen und PseuPhok sehr gewinnbringend ist. WEFELMEIER hat überzeugend aufgezeigt, dass die Lehrrede an Demonikos von keinem bewussten inhaltlichen oder formalen Gestaltungsprinzip geprägt ist : "Sentenzen aller erdenklichen Stillagen" (S. 70), verschiedenster, z.T. konkurrierender Inhalte (vgl. 24c/25a; 24b/24c) stehen wahllos nebeneinander, wobei sich Sentenzennester in loser Reihenbildung (13ab.18a.19b.20a-c.24a-26c.27b-28b.29cd. 34a-35b.36ab.37ab.38a-39.40ab) ergeben können. Zu Beginn scheint zwar ein bestimmter Wille zur Ordnung vorhanden zu sein (Πρῶτον μὲν οὖν; vgl. PseuPhok 8; PseuMen 1), anschliessend wird diese aber nirgends mehr durchgehalten. Gnomische Topoi (16c.18b.29b. 34a.37b.43a) schimmern mehrfach durch, Anklänge an spätere Sammlungen sind häufig, aber nur in wenigen Fällen überprüfbar[24]; in 16b vermeint man für einmal die kurzen Reihen der delphischen Präzepte zu hören; in 21b und 30c-31 stehen jedoch diatribenartige Einheiten. Die <u>Assoziation</u> in all ihren Formen kann als einziges Kompositons-"prinzip" erkannt, dann aber auch auf Schritt und Tritt als auslösender Faktor verfolgt werden.

Schon lange ist die Anlehnung an die echte isokrateische Rede Πρὸς Νικοκλέα[25] gesehen worden, welche allerdings deutlich nach Sachgruppen gegliedert ist. <u>Pseudepigraphie</u> in bewusster Anlehnung an bekannte Werke des usurpierten Autors scheint für diese Art von Prosa-Sammlungen ebenfalls typisch zu sein.

Der propagandistische Effekt ist dabei bewusstes Ziel. Jedenfalls hat der unbekannte Sophistenschüler, welcher die Lehrrede zusammenstellte, trotz all seiner Schwächen eine starke Verbreitung erfahren, wie dies die zahlreichen Papyri bezeugen. Die ironische Frage, welche Kaiser Julian (der Apostat; 331-363 n.) an die (jüdisch-)christliche Apologetik richtet, ist dafür bezeichnend, wirft aber zugleich ein Licht auf die damalige literarische Wertung und Gattungsbestimmung der mitgenannten verwandten Sammlun-

---

24) Vgl. WEFELMEIER, Die Sentenzensammlung 74-81.

25) MATHIEU/BREMOND, Isocrate, Discours II, 95-111. Zum Vergleich s. bes. ALBRECHT, Zu Pseudoisokrates 244ff.; WEFELMEIER, Die Sentenzensammlung 90-93.

gen : "Ist Salomo, ihr weisester Mann, mit Phokylides oder Theognis oder Isokrates zu vergleichen ? Wenn man die Ermahnungen des Isokrates mit den Sprüchen Salomos vergleicht, so bin ich sicher, dass man die Ueberlegenheit des Sohnes des Theodoros über ihren weisesten König feststellen wird"[26].

griech. : MATHIEU/BREMOND, Isocrate, Discours I, 121-135 : Ed.+fr. Uebers.; dazu : WEFELMEIER, Die Sentenzensammlung der Demonicea 11-64 : dt. Uebers. + Komm.
Weiteres s. u. Ziff. m.

syr. : DE LAGARDE, Analecta Syriaca 167-177.

f) Die Gnomen des Demokritos :

Die ca. 80 Δεμοκρά(=ι)τους γνῶμαι, welche die beiden Mss B.C (15./16. Jhd. n.) χρυσαῖ nennen (vgl. bei PseuPhok !) sind in einigen Mss aus dem 14.-16. Jhd. n. als Sammlung und bei STOBAIOS an verschiedenen Orten zerstreut vorhanden. Stobaios hatte aber als Vorlage ein vollständigeres Exemplar als es die Mss bieten, aus welchem er auch die Frgte 169-297 geschöpft hatte, sodass das ursprüngliche Gnomologium Democriteum den stattlichen Umfang von mehreren Hundert Sentenzen gehabt haben muss[27]. In stets indikativischen Logien wird dabei zu allen Lebensbereichen ein Rat gegeben. In der eigentlichen Sammlung der 80 Gnomen (Frgte 35-111) stehen unverbundene Einzelratschläge in Prosa nebeneinander, während im weiteren stobäischen Material (Frgte 169-297) eine Tendenz zu kleinen Lehreinheiten aus mehreren Sätzen (vgl. 173f.181.191) und zur thematischen Gruppierung (vgl. z.B. 197-206 : Toren; 275-280 : Kinder, usw.) zu finden ist. Obwohl typisch demokritische Gedanken nur sporadisch vorkommen, werden die Gnomen von den Forschern "zum grössten Teil für echt"[28] gehalten, gehen also bis ins 5./4. Jhd.v. zurück[29].

---

26) Contra Galilaeos Frgt 224C, bei Kyrillos v. Al., Adversus libros athei Iuliani VII, 224 (MIGNE, PG 76, 842 D). - Vgl. CHADWICK, Art. : Florilegium, RAC 7 (1969) 1136; VAN DER HORST, The Sentences of PseuPhoc 109.

27) Ausführlich bei PHILIPPSON, Demokrits Sittensprüche 369-419.

28) WELLMANN, Art. : Demokritos (6), PRE 5 (1903) 138.

29) Zur Frage nach dem Verhältnis Demokrits zu Achikar s.u. Kap. IV.3.

DIELS, Die Fragmente der Vorsokratiker II, 153-165 : Frgte 35-115; 178-207 : Frgte 169-297; dt. Uebers.
Weiteres s. u. Ziff. m.

g) Die Chrien des Kleitarchos :

Diese Sammlung von Sprüchen des Kleitarchos (4. Jhd. v.) mit dem Titel Ἐκ τῶν Κλειτάρχου πραγματικῶν χρειῶν συναγωγή bringt ca. 150 Prosaworte, wenn man alle Worte der 4 wichtigsten Mss zusammenzählt. Da sie aller Wahrscheinlichkeit nach von Sextus (s. Ziff. n) benutzt wurden, und auch Porphyrios (ca. 234-301 n.) eine ähnliche Sammlung für die Trostschrift an seine Frau Marcella gebraucht hat[30], ist diese Sammlung als alte Epitome aus den Werken Kleitarchs zu betrachten, welche mit einigen allgemein verbreiteten Worten aus der 7 Weisen-Tradition (vgl. 1f.50.88) erweitert wurde.

BOISSONADE, Anecdota Graeca I, 127-134 : nur Φ, unter dem Titel Γνῶμαι σοφῶν.
CHADWICK, The Sentences of Sextus 73-83 : ΦΛΣΘ, mit Vergleich von Sextus und Porphyrius.

h) Die Goldenen Worte des Pythagoras (u.Parr) :

Pythagoräische Χρυσᾶ Ἔπη sind spätestens bei JAMBLICHUS, Protrepticus 3 (PISTELLI 10), also um 300 n., als Sammlung belegt, doch ist nicht klar, welchen Logienbestand diese Sammlung hatte. Da HIEROKLES von Alexandrien (5. Jhd.n.) einen ausführlichen Kommentar zu den 71 Hexametern schrieb und dabei respektvoll auf eine für ihn alte pythagoräische Sammlung zurückblickte[31], wird man wohl das 3./4. Jhd. n. als späteste Entstehungszeit annehmen müssen. In dieser Zeit wurden z.T. alte Pythagoräerverse[32] von einem dichterisch weniger begabten Pythagorasschüler zusammengestellt und zu einer einheitlichen Dichtung verbunden. Die "Goldenen Worte" wollen jedenfalls eine Summe der pythagoräischen Lebensweise

30) Vgl. CHADWICK, The Sentences of Sextus 157f.; gegen KROLL, Art. : Sextus (5) Sextos, PRE 2. R. 2 (1923) 2061-2064.

31) MEUNIER, Pythagore - Hiéroclès 37ff. (Prolog); vgl. VAN DER HORST, Les vers d'or XXXVII.

32) Zusammengestellt Ebd. XXV-XXVIII.

bieten. Der dogmatische Zug, der ihnen eigen ist, unterscheidet sie dabei von den bisher behandelten Logienkollektionen, welche in freier Manier selbsteinsichtige weise Worte eines alten Weisen bieten, und rückt sie in die Nähe der Κύριαι δόξαι des Epikur (s. Ziff. i). Hinter beiden scheint eine Schule zu stehen, die ihre Identität an ein philosophisch-weisheitliches Credo banden. Das Wort des Gründers ist dabei nicht mehr wegen der Einsichtigkeit der visierten Sachverhalte normativ, sondern weil es vom Gründer gesprochen wurde.

YOUNG, Theognis. Ps.-Pythagoras 86-94; MEUNIER, Pythagores 23-31 : fr. Uebers.; eine neuere dt. Uebers. ist mir nicht bekannt.

Daneben haben aber auch andere Sammlungen von Worten des Pythagoras existiert. SEXTUS und POPHYRIUS scheinen neben der Kleitarchos-Kollektion auch (unabhängig voneinander) eine Pythagorassammlung benutzt zu haben, wie sie uns als Αἱ γνῶμαι τῶν Πυθαγορείων im Wiener Codex philos. et philol 225 aus dem 15.Jhd. n. am besten erhalten ist[33]. Die 123 Prosalogien sind alphabetisch angeordnet, und bilden so - im Unterschied zu den Χρυσᾶ Ἔπη - eine undogmatische Sammlung weiser Worte im Sinne der Menandrea.

griech. : SCHENKL, Pythagoräersprüche in einer Wiener Handschrift 262-281. CHADWICK, The Sentences of Sextus 84-94.- Kleinere Auszüge der gleichen Sammlung : MULLACH, Fragmenta Philosophorum Graecorum I, 497-499 : 45 Logien aus Codex Vaticanus Graecus 743, ff. 3a-6b; HENSE, Ioannis Stobaei Florilegium III, 14-18 (= STOBAIOS 3.1.30-44) : 15 Logien.

syr. : DE LAGARDE, Analecta Syriaca 195-201.; dazu : GILDEMEISTER, Pythagoräersprüche in syrischer Ueberlieferung 81-98.

i) Die Massgebendsten Ansichten des Epikur (u. Parr) :

Auch von Epikur (341-270 v.) sind mehrere Sammlungen von Worten erhalten geblieben. Die berühmteste sind die 40 Κύριαι δόξαι, welche DIOGENES LAERTIOS (ca. 200-250 n.) an den Schluss seines

33) LUSCHNAT, Vorwort zum Neudruck, in : STERNBACH, Gnomologium Vaticanum, S. VIIf.

Werkes über "Leben und Meinungen der grossen Philosophen" (10, 139-152) gefügt hat. Noch stärker als bei den pythagoräischen "Goldenen Worten" handelt es sich um eine "autoritative Lehrschrift", in welchem "die hauptsächlichsten und für die Ataraxie massgebendsten Lehren"[34] zusammengestellt sind. USENER setzt die Entstehungszeit ins 3. Jhd.v., vielleicht sogar zu Lebzeiten Epikurs; Auswahl und Zusammenstellung zur heutigen Kollektion seien jedoch kurz danach von einem Epikuräer gemacht worden[35].

LONG, Diogenes Laertius II, 559-565.
ARRIGHETTI, Epicuro 119-137.497-504 : Ed.+it. Uebers.
BAILEY, Epicurus 94-105 : Ed.+engl. Uebers.

Bruchstücke dieser normativen Worte Epikurs wurden überraschenderweise am untern Rand der monumentalen Inschrift des <u>Diogenes von Oenoanda</u>, eines Epikuräers aus dem 2. Jhd. n., gefunden[36], womit der Bekenntnischarakter dieser Worte aufs Schönste unterstrichen wird. Es entsprechen sich dabei : Κύριαι δόξαι 1 = Frgt 24 (margo inferior); 2 = 25; 3 = 28; 4 = 38; 5 = 37; 6+8 = 26; 10 = 27; 13 = 29; 25 = 33; 29-35.

CHILTON, Diogenis Oenoandensis Fragmenta 40.42.45.48.53.58.62.67.69.

Schon USENER vermutete, dass aus dem umfassenden Schrifttum des Vielschreibers Epikur schon bald eine Epitome gemacht wurde, aus welcher später ein "Gnomologium quoddam Epicureum" entstanden sei, das schon SENECA bei der Abfassung der ersten vier Epistelbücher (Epistulae 1-52; REYNOLDS 1-139) unter der Hand gehabt habe[37]. Ein solches 81 Sentenzen umfassendes Gnomologium Epicureum "von unzweifelhafter Echtheit"[38] hat C. WOTKE in einem vati-

34) VON ARNIM, Art.: Epikuros (4), PRE 6 (1907) 140.

35) Vgl. seine Epicurea XLIII-LI.

36) Vgl. PHILIPPSON, Art. : Diogenes (47a.b), PRE Suppl. 5 (1931) 153-172, bes. 164; HALL, The Oenoanda Survey 1974-76, S. 194ff., verweist auf ca. 160 neugefundene, noch unpublizierte Fragmente der Inschrift.

37) Epicurea LV.

38) VON ARNIM, Art. : Epikuros (4) PRE 6 (1907) 143.

kanischen Ms aus dem 14. Jhd. n. unter dem ungebräuchlichen Titel Ἐπικούρου προσφώνησις (=An-, Zurede Epikurs) entdeckt. Bezeichnenderweise tritt auch hier der dogmatische Zug, der in den Κύριαι δόξαι herrschte, zurück und macht vielen meist indikativischen Weisheitsworten Platz. Es entsprechen sich dabei : Κύριαι δόξαι 1=Προσφώνησις 1; 2 = 2; 4 = 3; 5 = 5; 8 = 50; 12 = 49; 13 = 72; 15 = 8; 17 = 12; 19 = 22; 27 = 13; 29 = 20; 35 = 6.

USENER/WOTKE, Epikurische Spruchsammlung 191-198; dazu : GOMPERZ, Zur epikurischen Spruchsammlung 202-210; HORNA, Zur Epikurischen Spruchsammlung 32-39.
ARRIGHETTI, Epicuro 139-157 : Ed.+it. Uebers.
BAILEY, Epicurus 106-119 : Ed.+engl. Uebers.

k) VitAes 109f.:

Eine kleine hellenistische Weisheitslehre ist in der zu Achikar parallelen, orientalischen Episode der Aesopvita § 109f. vorhanden, welche auffällig starke Verwandtschaft zu den Menander-Monostichen zeigt. Weiteres dazu u. Kap. IV.3.

PERRY, Aesopica 69-70.101f. = DENIS, Fragmenta 137-140 = JAEKEL, Menandri Sententiae 132-136.
Weitere äsopische Proverbienkollektionen : PERRY, Ebd. 265-291 : 200 Nrn.

l) Die monostichischen Gnomen des Menandros (u. Parr) :

Die γνῶμαι μονόστιχοι Μενάνδρου sind auf 20 Papyri, Ostraka u. Aehnlichem seit dem 1. Jhd. n. fassbar. Die ältesten Papyri zeigen dabei schon zu Schulzwecken hergestellte, alphabetische Sammlungen, welche nicht aus Menander selbst, sondern aus andersweitigen Sammlungen zusammengestellt wurden. Der alte Menander (4. Jhd. v.) ist anscheinend in hellenistisch-römischer Zeit auf viel stärkere Weise als etwa Theognis und Phokylides mit der Gnomenliteratur identifiziert worden, sodass sich alle möglichen Einzeiler unter seinem Namen zusammengefunden haben. Die grossen Sammlungen seit dem XIII. Jhd. n., welche insgesamt 577 teilweise alphabetisch, teilweise sachlich (Klasse Γ) geordnete Monostichen umfassen, weisen nur 48 echt menandreische und 20 aus echt menandreischen verfertigte Monostichen auf, während das

meiste Material aus den Tragikern (bes. Euripides) und den Komikern stammt. JAEKEL schlägt deshalb mit Recht als geeignetste Ueberschrift "Sententiae et dicta Euripidis, Menandri et poetarum Graecorum" vor[39].

Wie die arabische (9. Jhd. n.)[40] und die kirchenslavische Uebersetzung (13./14. Jhd. n.) mit ihrem recht grossen Sondergut zeigen können, sind diese byzantinischen Sammlungen nur ein Ausschnitt aus den wild wuchernden Menandertraditionen. Neben den Monostichen sind zudem noch 4 verschiedene Sammlungen von gnomischen Zwiegesprächen zwischen Menander und Philistion erhalten, welche im Vergleich zu den Monostichen als sekundäre Arrangierung des weitläufigen Traditionsmaterials erscheinen. JAEKEL hat in seiner neuen, unten angeführten Edition alle relevanten Texte zusammengestellt und in Listen die verwirrten Traditionsverhältnisse klargelegt. Für uns besonders interessant ist die starke Verwandtschaft mit der kurzen Weisheitslehre in der orientalischen, aus der Achikarerzählung übernommenen Episode der Aesopvita (§ 109f.) (s.o. Ziff. k, und Kap. IV.3), sowie die praktisch völlige Beziehungslosigkeit, welche zwischen dem syrischen PseuMen und der Monostichentradition besteht (vgl. u. Kap. III.6).

griech. : JAEKEL, Menandri Sententiae 1-25 : 20 Frgte; 33-83 : 577 Monostichen; 87-120 : 4mal Menander und Philistion; 123-127 : Sondergut der kirchenslav. Uebers. (s. u.) in griech. Rückübers.; 127-132 : christliche Zusätze aus verschiedenen Mss; 137 : Sondergut der arab. Uebers. in lat. Rückübers.[41]

arab. : ULLMANN, Die arabische Ueberlieferung der sogenannten Menandersentenzen 17-59 : arabMen I; 60-73 : arabMen II; 74-80 : arab./syr. Uebers. von GREGOR v. Nazianz, Carmen morale XXX, aus welchem 5 Sentenzen in arabMen II eingedrungen sind.

39) Menandri Sententiae XIX; in Anlehnung an MEYER, Die Urbinatische Sammlung von Spruchversen des Menander, Euripides und anderer 397-449.

40) Wie ULLMANN, Die arabische Ueberlieferung 7-16, gezeigt hat, ist arabMen I "die älteste mittelalterliche Sammlung" (15) der Menandersentenzen. Sie umfasste mindestens 460 Verse und wurde im 9. Jhd. n. aus dem Griechischen übersetzt. Die älteste arabische Sammlung von Menandersprüchen findet sich in akrostichischer Anordnung (47 Verse) schon in einem Werk aus dem 5. Jhd. n. (al-Farağ b. Hindū, gest. 410/420 n.).

41) Eine englische Uebersetzung der meisten Monostichen, jedoch mit eigener Zählung (!) bei EDMONDS, FAttCom IIIB, 903-989 (1023 Nrn.). Zu den Fragmenten kam neu hinzu PapOx XXXIII, 2661, Ed.: INGRAMS, Fragment of a Gnomologium (1968), 97-82.

kirchenslav. : JAGIC, Die Menandersentenzen in der altkirchenslavischen Uebersetzung 90-103 : 283 Nrn.

kopt. : HAGEDORN/WEBER, Die griechisch-koptische Rezension der Menandersentenzen 15-50 : 3 Textzeugen in 2 Rezensionen; dt. Uebers.

Zur syrMen (= PseuMen) s. u. Kap. III.6.

m) Ein Gnomologium Epicteteum (u. Parr) :

Das Gnomologium umfasst 67 Sprucheinheiten und ist bei STOBAIOS 1,125-171; 9,37-45; 45,19 und 46,79-88 fragmentarisch erhalten; es hat aber ursprünglich eine bedeutend grössere Sammlung von Epiktetsentenzen dargestellt. Verwandt hiermit sind auch die 8 γνῶμαι des Codex Vat. 1144, die 25 Μοσχιῶνος γνῶμαι und die 18 Μοσχιῶνος ὑποθῆκαι, doch sind die gegenseitigen Bezüge nicht völlig klar. Während ELTER alle Texte zu einem einheitlichen Gnomologium zusammenziehen wollte, sieht VON FRITZ im sonst unbekannten MOSCHION einen selbständigen Gnomendichter aus dem 2./3. Jhd. n., welcher mit den Gnomen des Sextus (s.u. Ziff. n.) Aehnlichkeiten aufweist[42]. Da jedoch die 13. ὑποθήκη an EPIKTET, Enchiridion 13 (SCHENKL 434.488) erinnert, kamen die Sammlungen zu den Epictetea.

SCHENKL, Epicteti Dissertationes 461-478 : aus STOBAIOS; 479f. : Codex Vat. 1144; 481-485 : Gnomen des Moschion; 486-489 : Hypotheken des Moschion.

Erwähnt seien hier auch die beiden byzantinischen, jedoch auf ältere Zusammenstellungen zurückgehende Sammlungen von (Demokritos-), Isokrates- und Epiktetsentenzen : WACHSMUTH, De Gnomologio Palatino inedito 11-36 : Γνῶμαι κατ' ἐκλογὴν ἔκ τε τοῦ Δημοκρίτου καὶ Ἐπικτήτου καὶ ἑτέρων σοφῶν, 161 Nrn; und DERS., Gnomologium Byzantinum ἐκ τῶν Δημοκρίτου Ἰσοκράτους Ἐπικτήτου e variis codicum exemplis restitutum 162-207 : 270 Nrn; 208-216 : Register; dazu : SCHENKL, Die epiktetischen Fragmente 443-456.

n) Die Gnomen des Sextus :

Die Σέξτου γνῶμαι sind eine pythagorisierende Sentenzensammlung, die von ORIGENES (gest. 253 n.) mehrmals zitiert[43] und von RUFINUS v. Aquileia im Jahre 398 n. ins Lateinische übersetzt

42) ELTER, Epicteti et Moschionis sententiae 3-22; VON FRITZ, Art. : Moschion (8), PRE 16,1 (1933) 348f.

43) Bes. Contra Celsum 8,30 (BORRET IV, 238f.); Comm. in St. Matt. 15,3 (MIGNE, PG 13, 1259).

wurde. Sie ist wohl zwischen 190-220 n. entstanden und wurde schon bald "Papst Xystus II. zugeschrieben (gest. 258), was nicht als unmöglich bezeichnet werden kann"[44]. Weitere syr., äth./(arab.), armen., georg. und kopt. Uebersetzungen zeugen von der weiten Verbreitung der Sextussentenzen in der christlichen Antike. CHADWICK hält sie in ihrer Gesamtheit für sicher christlich[45] und führt als Belege die Nummern 1.2.6.13.20.32.39.110.155.193. 233f.242.336.373.434.436 an. Der christliche Charakter ist aber nicht einfach evident, weil die Sextus-Gnomen als frühe Sammlung des Heidenchristentums mit ihren 451 ethischen und religiösen Aphorismen mitten in den vielfachen Bezügen stehen, welche die hellenistischen Gnomologien miteinander verbinden. Als besonders nah verwandt können die Chrien des Kleitarchos (s.o. Ziff. g), die Gnomen der Pythagoräer (s.o. bei Ziff. h)[46] und auch der auf die gleichen Quellen zurückreichende Brief des PORPHYRIOS an Marcella[47] bezeichnet werden. Das Christentum hatte spätestens in dieser Sammlung seinen Anschluss an die griechische gnomologische Literatur vollzogen; für eine Geschichte der christlichen Weisheit ist sie deshalb von grösster Bedeutung.

griech. : CHADWICK, The Sentences of Sextus 12-63 : Sent. 1-451, griech./ lat.; 64-72 : Sent. 452-610 = griech. und syr. Zusätze (Verbesserungen im JThSt 11, 1960, 349); KROLL, Die Sprüche des Sextus 625-643 (= in : HENNECKE, Ntl. Apokryphen, Tübingen 1924, 2. Aufl.; nachher nicht mehr); dt. Uebers.

syr. : DE LAGARDE, Analecta Syriaca 2-31 : 3 Rezensionen; RYSSEL, Die syrische Uebersetzung der Sextussentenzen : Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie 38 NF 3 (1895) 617-630 : Einleitungsfragen; 39 NF 4 (1896) 568-624 : Uebers.; 40 NF 5 (1897) 131-148 : Parallelsentenzen aus der 1. und 2. Rezension.

zu kopt. : The Nag Hammadi Library in English 454-459 : Sent. 157-180.367-397, engl. Uebers. (F. WISSE).

zu äth. : CORNILL, Mashafa Falasfa Tabiban 21ff. : dt. Uebers.; 44-47 : Ed. (6 Sentenzen).

---

44) CHADWICK, Art.: Florilegium, RAC 7 (1969) 1153.

45) Ebenso DELLING, Die Hellenisierung des Christentums in den "Sprüchen des Sextus" 208-241, der einen "christlichen φιλόσοφος" am Werk sieht; BURCKERT, Art. : Sextus (1), Lexikon der Antike I/4, 188; anders z.B. KROLL, Die Sprüche des Sextus 627.

46) Vgl. ELTER, Sexti Pythagorici sententiae cum appendicibus IIIff.

47) Ed.: NAUCK, Porphyrii philosophi platonici opuscula selecta, Leipzig 1886, 271-297.

zu armen. : MUYLDERMANS, Le Discours de Xystus 183-201; HERMANN, Die armenische Ueberlieferung der Sextussentenzen 217-226; CONYBEARE, The Ring of Pope Xystus 131-138 : engl. Uebers.

zu georg. : GARITTE, Vingt-deux "Sentences de Sextus" en géorgien 359ff. : Georg. Par Armen. Par Griech.

5.1.3 Zu Form, Zielsetzung und Einbettung der griechischen Logiensammlungen

Ueberblickt man die in den Ziffern a) bis n) gebotene Auswahl griechisch-hellenistischer Logiensammlungen, so zeigt sich darin die Gattung der Logoi Sophon in ihrer ganzen, schon in Kap. 3.1.2 besprochenen Vielfalt. Die mehr oder weniger lose Aneinanderreihung kurzer, möglichst prägnanter Worte ist die einzige sich durchhaltende formale Gemeinsamkeit. Neben den unterschiedlichen sprachlichen Formen zeigt sich auch eine deutliche Verschiedenheit in den Zielsetzungen der Sammlungen. Diese wiederum wird aus den unterschiedlichen, zum Teil nur vorgestellten Rahmungen oder Situierungen ersichtlich :

(1) Die unter Ziff. a genannten Texte sind eigentlich situationslose Katalogisierungen menschlicher Grundweisheit, die in ihrer diskussionslosen Grundsätzlichkeit die göttlich gewollte Welt- und Menschenordnung statuieren. Die Sieben Weisen und Delphi sind dabei keine "Orte", sondern ähnlich wie die ungeschriebenen Gesetze Legitimationsausweise für die unbedingte Forderung. Diese ist in den buzygischen Flüchen explizit gemacht.

(2) Die Situation der Unterweisung des Vaters, Freundes oder Erziehers an den Sohn, Freund oder Zögling zeigt sich bei den Hypotheken des Chiron (Ziff.b), den Gnomen des Chares (Ziff. d), in der Aesopvita (Ziff.k) und besonders bei Pseudo-Isokrates (Ziff.e).

(3) Die Worte eines Weisen hingegen, wie sie in den Gnomen des Epicharm/Axiopistos (Ziff.c), des Demokritos (Ziff.f), des Kleitarchos (Ziff.g), in den pythagoräischen Gnomen (in Ziff. h), der Προσφώνησις des Epikur (in Ziff.i), den Monostichen

des Menander (Ziff.l), den Gnomen und Hypotheken des Moschion (in Ziff.m) und schliesslich den Sextussentenzen (Ziff.n) vorliegen, haben als vorgestellt Situation die Nachwelt, die sich über die Weisheit der Alten wundern und aus ihr lernen soll.

(4) Bei den gesammelten Lehren eines Schulhauptes wie Pythagoras (Ziff.h), Epikur (Ziff.i) und auch Epiktet (Ziff.m) ist vor allem an die Anhänger und möglichen Kandidaten der entsprechenden Weltanschauungen gedacht.

Die vier Gruppen überschneiden sich zum Teil in ihren Zielsetzungen, doch können folgende Unterscheidungen in den Primärzielen gemacht werden :

- Statuierung von Grundordnungen
- Belehrung in den Dingen des Lebens
- Erweis der Weisheit eines Einzelnen (z.B. Epicharm-Pap.)
- Wahrung der gnomischen Weisheit der Alten
- Festigung und Leitung der Schüler und Nachfolger
- Kunstgenuss (Anthologien, vgl. Kap. 5.1.1)

Auffällig ist, dass wir bei Pythagoras und Epikur neben den dogmatischen Sammlungen (Χρυσᾶ Ἔπη, Κύριαι δόξαι) auch solche haben, welche weniger schulgebunden sind. Es ist also die Tendenz zu beobachten, neben der Weisheit des engeren Kreises einen weisheitlichen Raum zu schaffen, in welchem sich die verschiedensten "Weisheitssucher" ohne engere ideologische Bindung an den Kern finden können. Die Vermeidung der zentralen, und deshalb schwieriger zugänglichen Ideologica scheint dabei nicht ohne propagandistisches Motiv zu sein. Diese Beobachtung kann bei der Bewertung von PseuPhok und PseuMen dienlich sein.

Ein weiterer Punkt kann hervorgehoben werden : Die Gruppen 2 bis 4 sind besonders anfällig für bewusste Pseudepigraphie, durch welche der Verfasser oder Kompilator seine eigenen, mehr oder weniger talentierten Spruchweisheiten einflicht. In den mittelalterlichen Spruchsammlungen wimmelt es zwar von falschen Zuschreibungen, doch sind diese als Unzulänglichkeiten der Tradie-

rung innerhalb eines ernsthaften Bemühens um Bewahrung des tatsächlichen Gnomengutes zu werten. Wo ein einzelner Weiser als Referenzpunkt steht und zudem der Erweis von Weisheit und die Gewinnung eines Publikums als Zielvorstellungen gelten, ist es zur Pseudepigraphie als bewusstem literarischem und propagandistischem Mittel nur ein kleiner Schritt. Es ist jedoch bei jeder Sammlung gesondert zu fragen, zu welchem Zweck die Pseudepigraphie gewählt wurde. Axiopistos (Ziff.c) stellt z.B. seinen eigenen Namen an die Spitze des Gedichtes, verwendet dabei aber Gedanken aus Epicharm zur Kontrastierung (vgl. Nr.8) oder Profilierung (vgl. Nr. 14) seiner eigenen Gnomen. Bei Pseudo-Isokrates hingegen verschwindet der Autor völlig hinter der Nachahmung des grossen Meisters, während die "Goldenen Worte" in der Aufnahme von echten Worten des Pythagoras und deren Verarbeitung zu einem einprägsamen Ganzen bestehen. Bei Menander ist dann die Berühmtheit des alten Dichters und dessen intensiver Gebrauch im Unterricht Grund genug, alle möglichen Einzeiler zu einer immer grösser werdenden Reihe zu versammeln. Die Praxis der Schulmeister ist dabei ein wesentlicher Faktor zur pseudepigraphischen Vermehrung des Versbestandes, wie dies etwa die griechisch-koptische Rezension der Menandersentenzen plastisch vor Augen führt[48]. Bei den Sextussentenzen schliesslich wurden pythagoräische Logien übernommen, jedoch in ein leichtes christliches Gewand gesteckt. Dieser "Pseudo-Pythagoras" wird dann bei EVAGRIUS[49] mit gut plazierten verbindenden Partikeln zum kohärenten "Logos des Papstes Xystus" umgestaltet.

Damit ist schon ein Hinweis auf die verschiedene sprachliche Gestalt gegeben. Was die Verbindung der Logien zu einer Sammlung angeht, so lässt sich ein ganzes Spektrum einfacher Mittel ersehen : verschiedenste Assoziationsvorgänge (bes. Pseudo-Isokrates), thematische Gruppierungen (bes. Menander), inhaltliche Ueberleitungen (Goldene Worte), grammatikalisch-logische Verknüpfungen mittels Partikel (Evagrius). Eine Gesamtstruktur ist

48) HAGEDORN/WEBER, Die griechisch-kopt. Rezension 15-50 (s.o. bei Ziff. 1).

49) MUYLDERMANS, Le Discours de Xystus 183-201 (s.o. Ziff. n).

nirgends zu finden, sodass mit völligem Recht die Strukturlosigkeit solcher Sammlungen als Wesensmerkmal der Gattung selbst behauptet werden kann. Die Wahl des sprachlichen Ausdrucks, ob Prosa oder Poesie hängt zwar von den Fähigkeiten des anonymen Autors ab, richtet sich aber grundsätzlich nach dem Vorbild, welchem nachgeeifert wird. So benutzte Pseudo-Isokrates die Prosasentenz, wie sie beim echten Isokrates Πρὸς Νικοκλέα gebraucht ist; iambische Einzeiler gehörten zu Menander; elegische Distichen vereinten sich zur theognideischen Sammlung; PseuPhok wird deshalb das altertümliche Versmass des Hexameters wählen, welcher an Homer, Hesiod und natürlich den echten Phokylides erinnern soll (s.u.Kap. 5.2).

Eine weitergehende Untersuchung der oben genannten und weiterer Spruchsammlungen des Hellenismus könnte noch vieles deutlicher machen. Die angeführten Materialien und die paar Bemerkungen können hier jedoch genügen, um die folgenden hellenistisch-jüdischen Sammlungen aus ihrer Vereinzelung herauszuheben, sie innerhalb einer weitverbreiteten Gattung konkret zu situieren und so auch besser in ihren Eigenarten zu erfassen.

5.2 Die pseudo-phokylideische Sentenzensammlung

Wichtigste Textausgaben, Uebersetzungen und Kommentare :

BERGK, Poetae Lyrici Graeci II (1843; 1882, 4. Aufl.), 74-109.

BERNAYS, Ueber das Phokylideische Lehrgedicht (1856), nicht-paginierter Anhang mit selektivem Text.

ROSSBROICH, De Pseudo-Phocylideis (1900), 25-102 : Komm.

LINKE, Samaria und seine Propheten (1903), 166-179 : dt. Uebers.

RIESSLER, Altj. Schrifttum (1928), 862-870.1318-1321 : dt. Uebers.

EASTON, Pseudo-Phocylides (1932), 223-228 : freie engl. Uebers. in Hexametern.

YOUNG, Theognis, Pseudo-Pythagoras, Pseudo-Phocylides (1961), 95-112 : Ed.

FARINA, Silloge Pseudofocilidea (1962), 19-31 : Ed.; 33-49 : it. Uebers. mit Komm.

DENIS, Fragmenta (1970), 149-156 : Text (= YOUNG) mit selektivem kritischem Apparat.

VAN DER HORST, The Sentences of Pseudo-Phocylides (1978), 88-103 : Text (= YOUNG), engl. Uebers.; 105-262 : ausgiebiger Komm.

WALTER, Pseudo-Phokylides (vorauss. 1979) : dt. Uebers.

Als "edle Gaben" des grossen milesischen Spruchdichters PHOKYLIDES (7./6. Jhd. v.)[1], "des Weisesten der Menschen", ist uns eine Sammlung von 230 Hexametern überliefert. Die wichtigsten Ueberschriften, welche im Laufe der Tradierung vorangestellt wurden, lauten :

Φωκυλίδου (φιλοσόφου) ποίησις ὠφέλιμος (Mss MB)
Φωκυλίδου ποίημα νουθετικόν (Mss A^1 A^3; ed. princ.)
Φωκυλίδου ἀργυρᾶ ἔπη ἡρωϊκά (Ms V^2; vgl. Mb)
Φωκυλίδου γνῶμαι (Mss PL).[2]

PseuPhok stellte scheinbar schon die Kopierer vor gewisse gattungskritische Probleme : Ist er ein einheitliches "Gemächte" (ποίημα) oder entspricht er dem, was wir in Kap.5.1.2 über die Gnomologien gesagt haben ? Wenn er aber eine Sammlung von γνῶμαι ist, zu welcher Gruppe ist er dann zu zählen ? Oder gehört er gar zu den paränetischen Grossformen, wie sie z.B. in die Test XIIPatr eingearbeitet sind (s. Kap. V.2) ?

5.2.1 PseuPhok als einheitliche Sammlung von Logoi Sophon

Die Ueberschriften selbst können für die gattungskritische Bestimmung von PseuPhok natürlich nur indirekte Hinweise geben, da sie allesamt nachträglich und am besten im engeren zeitlichen Umkreis der Kopierer (ab 10. Jhd.n.) zu datieren sind :

1) Zum Leben, Werk und Nachleben des echten Phokylides s. AHLERT, Art. : Phokylides, PRE 20 (1941) 503-505; SCHMID/STAEHLIN, Geschichte der griech. Lit. I/1,299f.

2) Zu den Titeln vgl. die Angaben bei BERGK, Poetae Lyrici Graeci II, 78-81; deren Diskussion bei BERNAYS, Ueber das phok. Lehrgedicht 34, Anm. 1; LUDWICH, Zum Spruchbuch 5f.

M und B, die beiden ältesten Mss aus dem 10. Jhd.n., ebenso einige weitere Mss, die editio princeps (1495) und viele spätere Drucke haben PseuPhok für genügend einheitlich gefunden, um ihm die Bezeichnung "Gedicht" zuzulegen.

Die Mss V^2 und Mb (15./16. Jhd.n.) setzen, indem sie die Worte "silbern" nennen, einen gattungskritisch interessanten Vergleichspunkt in den "Goldenen Worten" des Pythagoras[3], mit welchen PseuPhok tatsächlich vielfache Gemeinsamkeiten hat[4]. Die "Goldenen Worte" sind aber (s.o. Kap. 5.1, Ziff.h) dank ihrer älteren Bezeugung und des umfangreicheren Vergleichsmaterials deutlich als Sammlung alter und neuer Pythagorica erkannt, aus denen der Schlussredaktor ein pythagoräisches Direktorium gestaltete. Man kann daraus jedoch nur folgern, dass die Mss V^2 und Mb PseuPhok parallel zu einem hexametrischen Gedicht sahen, welches wir heute mit Sicherheit in seinem Sammelcharakter erkannt haben.

Die Mss P und L (12. und 13. Jhd. n.) reihen PseuPhok mit der Bezeichnung γνῶμαι direkt in jene "im Späthellenismus fixierten grossen Sammlungen von Aussprüchen berühmter Männer"[5] ein, aus welchen die griechische Logoi-Sophon-Literatur besteht.

Die gattungskritische Bewertung, die in den Ueberschriften zum Ausdruck kommt, weist zwei sich ergänzende Aspekte auf : PseuPhok ist einerseits eine S a m m l u n g von lehrhaften und mahnenden E i n z e l s e n t e n z e n, welche andererseits in Phokylides ihre (wie sich herausstellen wird) pseudepigraphische E i n h e i t d e r H e r k u n f t hat und mit dem Ziel, eine Summe jenes Weisen anzubieten, eine gewisse inhaltliche K o h ä r e n z anstrebt.

---

3) Auch die Gnomen des Demokritos werden in den Mss B und C (15. und 16. Jhd.n.) in Konkurrenz zu Pythagoras γνῶμαι χρυσαῖ genannt (s.o. Kap. 5.1, Ziff.f).

4) Vgl. PseuPhok 8 mit Carmen aureum 1-4; dann 36 (= 69^b).98 mit 38b; 69 mit 33f.; 76 mit 11f.; 81f. mit 37f.; 104b mit 71; 109 mit 15f.; 228 mit 67.

5) GIGON/RUPRECHT, Art.: Gnome, Lexikon der Antike I/2 (1965/69) 172.

Die lockere Einheit, die sich aus dieser Doppelung ergibt, lässt sich durch eine formal stilistische Untersuchung von PseuPhok besser erkennen und bestimmen. Folgende Beobachtungen unterstützen die These einer einheitlichen Konzipierung und Ausführung der ältesten PseuPhok-Texte :

a) PseuPhok 1f. und 229f. bilden einen σφραγίς - ähnlichen Anfang[6] und einen betonten, ebenfalls zweizeiligen Schluss, der den Inhalt der ganzen Sammlung in der seltsamen Bezeichnung δικαιοσύνης μυστήρια zusammenfasst und mit deren Befolgung die Verheissung von gutem Leben verbindet. Diese deutliche Rahmung hat sicher mitbewirkt, dass der Versbestand, sieht man von den Einschüben in OrSib 2,56-148 (Ψ) ab[7], in den Rezensionen recht konstant ist[8].

b) Von der sprachlichen Seite her wurde PseuPhok am ausführlichsten von ROSSBROICH untersucht und in die Nähe der pseudomanethonianischen Ἀποτελεσματικά 6,1-227 (spätestens 3. Jhd. n.)[9] und verschiedener Abschnitte aus OrSib 3 gerückt. Seine an den Spondeen (-- anstelle von -◡◡) und den Zäsuren κατὰ τρίτον τροχαῖον (zwischen den ◡◡ des 3. Daktylus) angelegten stilistischen Masstäbe verweisen die Sprache von PseuPhok

6) Vgl. die ersten 6 Frgte von Phokylides, welche alle mit καὶ τόδε Φωκυλίδεω beginnen. BERNAYS, Ueber das Phok. Lehrgedicht 32, Anm. 3, streicht die beiden ersten Verse ohne textkritische Grundlage wegen der "deutlichen inneren Anzeichen, welche diese Zeilen zu einem anpreisenden 'Epigramm' byzantinischer Abschreiber stempeln, dergleichen in unzähligen Beispielen jeder Kundige kennt." Vgl. ROSSBROICH, De Pseudo-Phocylideis 25ff. der einen alexandrinischen Bibliothekar aus den ersten nachchristlichen Jahrhunderten dafür verantwortlich macht. VAN DER HORST, The Sentences of PseuPhoc, 109f. und 260, ist nun wieder mit Recht für die Einheitlichkeit von PseuPhok und somit für die Beibehaltung des Rahmens 1f. 229f. eingetreten.

7) GEFFCKEN, Die OrSib 29-34. Die Klasse Ψ besteht aus 4 Mss, alle aus dem 15. und 16. Jhd. Sie hat sich nach GEFFCKEN, Ebd. XLIII, Anm. 2, vor dem Ende des 5. Jhd.s n. als eigene Klasse vom vorausgehenden Traditionsstrom ΦΨ abgetrennt. PseuPhok 5-79 ist somit vorher eingeschoben worden. Er ist zudem um ca. 20 Verse erweitert worden : OrSib 2,59 post PseuPhok 7; 70 post 17; 72f. post 18; 76 post 20; 80-83 post 23; 91-95(96) post 30; 106f. post 40; 109f. post 41; 112f. post 42; 119 post 47 (119a = 4a); 143f. post 69b.

8) MB lassen 134.152.197f. aus; V hat allein 17-19.28.218. Sonst geschahen bei den wichtigen Mss nur kleinere Umstellungen.

9) Ed.: KOECHLY, Manethonis Apotelesmaticorum qui feruntur libri VI, S. 99-112; vgl. RIESS, Art. : Astrologie, PRE 2 (1896) 1824; SCHMID/STAEHLIN, Geschichte der griech. Litt. II/1, 225 mit Anm. 1; II/2, 974.

zwar auf einen recht bescheidenen Platz, zeigen aber innerhalb dieser stilistischen Einordnung deren Homogeneität deutlich auf : "unus sonus unusque stilus est totius operis"[10]. VAN DER HORST schliesst sich diesem Urteil an, präzisiert aber den sprachlichen terminus post quem, indem er ca. 30 Wörter ausfindig macht, welche nur in hellenistischer Zeit üblich waren oder nur in LXX und danach vorkommen. Das ganze Werk, eingeschlossen der Rahmen, zeugt aber vom Versuch des Autors, "to write in the old Ionic dialect of Phocylides and succeeds in doing so to a great extent"[11].

c) Auch der Blick auf die Verteilung der Logienformen kann eine Tendenz zur einheitlichen Gestaltung des Logienmaterials erkennen. Dazu soll (für einmal) eine Sentenzensammlung nach ihren grammatikalischen Formen aufgeschlüsselt und kurz mit anderen verglichen werden. Die unten folgende inhaltliche Aufschlüsselung (Tab. 4) kann dann ohne grosse Mühe in diese Tabelle eingetragen werden.

---

10) De Pseudo-Phocylideis 3-10, Zit. : 7; Kritik bei SITZLER, Rez.: ROSSBROICH 449f.; vgl. schon LUDWICH, Quaest. Pseudophoc 32 : "Sprache und Kunststil des ursprünglichen Gedichtes tragen übrigens einen durchaus einheitlichen Charakter und bieten für die Annahme verschiedener Verfasser nicht den allergeringsten Ansatzpunkt." Zur leidlichen sprachlichen Gestalt auch KROLL, Art. : Phokylides 509; GEFFCKEN, Komposition und Entstehungszeit 51 ("barbarische Metrik") u.v.a.

11) The Sentences of PseuPhoc 55.

Tab.: 3 : Die Modi in PseuPhok 3-228 :

Legende : 3a 3b bedeutet : zwei Sinneinheiten im gleichen Vers
3a.b(.c) " : eine Sinneinheit mit interner Doppelung (oder Trias)
begr. " : begründend mit Partikel

Infinitiv		Imperativ		Opt.	Indikativ
pos.	neg.	pos.	neg.		
3a 3b					
4a 4b					
5a	5b				
	6a 6b				
7a	7b				
	8a 8b				
9b	9a				
10a 10b					11 (kond.)
	12a 12b				
	13a 13b				
14a					14b (begr.)
15a	15b				
		16			
					17
18a					18b (Fluchwort)
		19a	19b		
	20a 20b				
			21a 21b		
		22a	22b		
		23			
		24a 24b			
		25a			25b (begr.)
		26a 26b			
					27a.b.c
		28			
		29			
		30			
31b	31a				
32b	32a				
				33	
					34 (kond./begr.)
		35a	35b		
					36a.b (=69b)
					37a.b
			38		
		39			
					40 (begr.)
					41 (begr.)

Infinitiv pos.	Infinitiv neg.	Imperativ pos.	Imperativ neg.	Opt.	Indikativ
					42 (These)
					43
					44
				(45)	
					46
					47
			48		
			49		
		50a 50b			
					51a.b/
		52b			52a
			53a.b.c		
					54
			55		
					56 (begr.)
		57b	57a		
					58 (begr.)
		59a	(b.c)		
					60
					61
					62
					63a.b
					64a.b
					65a.b
					66a.b
					67a.b
					68
69a.b.c					
					69^{b}a.b (=36)
		70a 70b			
					71
					72
					73
					74a.b
				75	
76a 76b					
		77b	77a		
					78a 78b
			79		
					80
					(81f.)
81f. (καλόν)					
			83		
			84		
		85a.b (begr.)			
			86a.b		
			87		
					88a.b
					89
					90

Infinitiv		Imperativ		Opt	Indikativ
pos.	neg.	pos.	neg.		
	91				
					92ff. (begr.)
	95a				95b
					96
			97		
		98a			98b (begr.)
99					
			100f. (3x)		
	102 (οὐ καλόν)				(102)
					103f. (begr.)
					105 (begr.)
					106ff. (begr.)
		109b	109a		
	110 (οὐκ ἔνι)				(110)
					111
					112f.
					114f.
					116
					117
			118a 118b		
					119f.
121a	121b				
			122		
123a					123b (begr.)
					124
					125-128
					(129)
					130
					131
	132 (οὐκ ὅσιον)				(132)
133 (χρή)					(133)
					134
			135		
					136
137a					137b (begr.)
		138a	138b		
			139		
		140 (kond.)			
			141		
					142
143					
					144
145a 145b					
		146a 146b			
			147a		
		147b/148a			
					148b
149b	149a				
			150		

Infinitiv		Imperativ		Opt	Indikativ
pos.	neg.	pos.	neg.		
		151			
			152a		152b
		153a.b			
					154 (begr.)
					155 (begr.)
				156	
				157	
				158	
					159
					160f.
					162/163a
					163b (begr.)
					164-170 } Bildworte
					171-174 }
			175		
		176a 176b			
			177a.b		
					178
			179		
		180			
			181		
	182				
	183				
			184f (Konj.)		
			186		
	187				
	188				
			189		
			190		
					191 (begr.)
				192 (neg.)	
			193		
					194a.b (begr.)
		195a			
					195b/196f. rhet. F.
				198 (neg.)	
	199f. (begr.)				
					201ff.
					204
				205 (neg.)	
			206		
		207a.b			
		208a (kond.) b/209			
	210				
			211		
				212	
213					

Infinitiv		Imperativ		Opt	Indikativ
pos.	neg.	pos.	neg.		
					214 (begr.)
		215			
			216		
					217
		218a			
					218b (begr.)
				219	
220a					
220b/221a					
221b/222					
223					
				224	
			225		
			226		
		227			
					228

Der volitive Modus, ca. 60 x in der archaischen und epischen Form des imperativischen Infinitivs[12], fast 90x im Imperativ der 2. Pers., und ca. 10x in der Wunschform, beherrscht mit ca. 160 Sinneinheiten diese Sammlung, sodass von daher der Titel ποίημα νουθετικόν "keineswegs ganz unpassend"[13] ist. Fast die Hälfte der infinitivischen Sinneinheiten ist dabei in den ersten 20 Zeilen der Sammlung massiert und gibt diesen einen altertümlichen Tonfall. Die Imperative finden sich nur zweimal zu einer grösseren Gruppe zusammen (22-30 und 175-193). Die positive oder negative Formulierung ist dabei mit ca. 75 Vorkommen gleichmässig verteilt.

Der indikativische Modus bestimmt nur ca. 90 Sinneinheiten, wobei diese jedoch durchwegs umfangreicher sind, meist einen ganzen Vers, öfters auch mehrere Verse umfassen, sodass quantitativ zwischen den volitiven und den indikativischen Zeilen ein un-

---

12) Vgl. SCHWYZER, Griech. Gramm. 380; vgl. die ungeschriebenen Gesetze, Kap. 5.1,Ziff.a.

13) LUDWICH, Ueber das Spruchbuch 6.

gefähres Gleichgewicht besteht. Die Indikative gruppieren sich dabei gern zu kleineren und grösseren Nestern (40-47.60-68. 71-74.92-96.102-106.110-117.123-134.159-174), welche die kurzen, befehlenden Worte in die weisheitliche Einsichtigkeit zurücknehmen und -binden. Diese begründende Funktion wird manchmal mit Partikeln verdeutlicht (=begr.), resultiert aber öfters auch einfach aus der logischen Abfolge (vgl. z.B. 17.27.54.71-74 usw.). Die beiden Bildworte von der Ameise und der Biene (164-174), ebenso wie die diatribenartige Invektive gegen das Gold (42-47) und die kleine Abhandlung vom λόγος als Waffe des Menschen (124-128) fallen dadurch auf, dass sie nicht bloss Einzelworte aneinanderreihen, sondern eine über mehrere Verse hinreichende, kleine literarische Einheit bilden.

Die Gesamtabfolge der Mahnworte und Sprüche zeigt eine starke Vertretung der volitiven Modi zu Beginn (bes. 3-33) und am Schluss (ab 175). Im inneren Teil beherrschen jedoch indikativische Formulierungen das Feld (bes. 34-73.88-137.154-174), sodass sich ein gewisser Spannungsbogen Imperativ - Indikativ - Imperativ ergibt, welcher die formale Gesamtstruktur von PseuPhok ausmacht.

Dazu ein Vergleich : Auch bei den Goldenen Worten des Pythagoras (s.o. Kap.5.1.2,Ziff.h) ist herkunftsmässig und formal verschiedenes Logienmaterial versammelt. Durch die Gruppierung in einen imperativischen (1-49a) und einen meist futurisch-indikativischen Teil (49b-71), welchem ein Bildwort (56-60 : unkontrollierbar rollende Zylinder) und ein Gebet an Zeus (61f.) eingebaut sind, wurden sie jedoch so gestaltet, dass sich die zusammenhaltende Doppelung von Aufforderung und entsprechender Verheissung ergab. Die "Goldenen Worte" werden aber noch durch weitere Verklammerungen wie z.B. kurze Ueberleitungen (9a.19b.49b), den Gebrauch der Ich-Form (24.34.47) zusammengehalten, welche im Verein mit sprachlichen Indizien einen redigierenden Schlussautor plausibel machten[14], welcher die ihm vorliegenden echten pythagoräischen

14) Vgl. VAN DER HORST, Les vers d'or XXV-XXXIII u.ö.

Worte zu unserer Sammlung von 71 Hexametern gestaltete und ihr den Anstrich katechismushafter Abgeschlossenheit zu geben vermochte. Diese zuletzt genannten redaktionellen Verklammerungen fehlen jedoch bei PseuPhok, und es zeigt sich m.E. darin ein wesentlicher Unterschied zwischen den beiden formal ähnlichen Sammlungen. Es ging dem Autor von PseuPhok anscheinend nicht darum, einen phokylideischen "Katechismus" zu schaffen, sondern seiner eigenen, aus vielerlei Quellen gespiesenen Weisheit ein Minimum an Geschlossenheit zu geben. Stimmt diese Beobachtung, dann hätte die Benutzung des Pseudonyms neben anderen, schwer zu bestimmenden Funktionen auch jene, den Einzelsentenzen etwas von der Kohärenz einer "Summe" eines grossen Weisen zu geben, ohne dass jedoch dieser Weise selbst profiliert und die Konstituierung einer Jüngergemeinde um ihn bezweckt werden soll. Die lockere Einheit von PseuPhok wiese somit darauf hin, dass das eigentliche Interesse des Autors bei seiner eigenen Weisheit oder der Weisheit seiner Gruppe liegt.

d) Lässt sich nun innerhalb dieses abgeschwächten Willens zur einheitlichen Gestaltung eine inhaltliche Gruppierung oder irgendeine kompositorische Technik finden ? In Z. 8 vermeint man, den Beginn einer Gliederung (πρῶτα) zu sehen, doch ist erstens das Doppelgebot von Gottesfurcht und Elternliebe als oberste (=πρῶτον) Pflicht ein weitverbreiteter Topos in der griechischen Ethik[15], zeigt zweitens die Formel πρῶτον μὲν οὖν in Pseudo-Isokrates, Ad Demonicum 13[16], dass dies noch lange kein Signal für eine weitere Gliederung sein muss, und ist drittens vor Z.8 schon eine kleine Kollektion vorangestellt, auf welcher anscheinend das Hauptinteresse liegt. Solche thematische Kleinkollektionen scheinen die grösste Einheit darzustellen, welche der Autor noch in den Griff bekam (vgl. die in Tab.4 unterstrichenen Ziffern).

15) Vgl. die in Kap. 5.1 genannten und z.T. zitierten Stellen Pseudo-Isokrates, ad Demonicum 16; Beginn der ungeschriebenen Gesetze; der "Worte der Sieben Weisen", nach BOISSONADE, Anecdota Graeca I, 135; Charesgnomen A, 7; PseuPyth, Carmen aureum 1-4; Menander, Monostichen 322 = Frgt XIII,17; vgl. Frgt VIII,5. - Zusammenstellungen bei WEFELMEIER, Die Sentenzensammlung der Demonicea 79-81; VAN DER HORST, The Sentences of PseuPhoc 116.

16) Vgl. ISOKRATES, Ad Nicoclem 9 (MATHIEU/BREMOND 100).

PseuPhok ist aber nicht thematisch durchgestaltet wie etwa die κατὰ στοιχεῖον gegliederten Gnomologien[17], sodass eine inhaltliche Gesamtgliederung möglich wäre[18], da inhaltsfremde Einzelworte zwischen den kleinen Kollektionen stehen (vgl. 122 nach 99-121; 132 nach 124-131 u.ö.) und thematische Wiederholungen (vgl. 4 mit 34b; 5b mit <31>.139.145.147f.; 55 mit 97), ja auch Widersprüchlichkeiten (vgl. 195 mit 205) zu beobachten sind. Die (manchmal) <u>assoziative Sprunghaftigkeit</u> scheint das einzige kompositorische Prinzip zu sein, welches PseuPhok durchhält.

Diese ungeregelte Mischung von kleinen Einheiten zu einem losen Ganzen erlaubt den weiteren Vergleich mit der <u>pseudoiskratischen Lehrrede an Demonikos</u> (s.o. Kap. 5.1.2,Ziff.e). Wie dort ist auch hier ein Mangel an gestalterischer Durchdringung festzustellen; wie dort darf aber auch hier dieses Unvermögen (oder Nichtwollen) des Autors nicht zur Rechtfertigung für eine literarkritische Zerteilung oder eine traditionsgeschichtliche Gliederung zeitlich nacheinander folgender Ueberarbeitungen benutzt werden. Der Autor selbst ist der eigentliche Grund für die lose Einheit. Er schöpfte aus verschiedenen Sammelbecken, vernachlässigte bei der Uebernahme von Logiengruppen und Einzellogien und deren Umformung in Hexameter durchwegs den Kontext und fand - genau gleich wie Pseudo-Isokrates - auch eine abschliessende redaktionelle Verschweissung für nicht notwendig. Während aber der einheitliche kulturelle Kontext des klassischen Griechentums der Lehrrede des Pseudo-Isokrates eine inhaltliche Homogeneität verlieh, schoben sich bei PseuPhok inhaltlich verschiedene Traditionsbereiche ineinander. Sein Autor stand am Kreuzungspunkt dieser verschiedenen Bereiche, und man wird den Verdacht nicht

---

17) Ein besonders deutliches Beispiel ist die von PLANUDES in 83 thematische Gruppen gegliederte Sammlung der menandreischen Monostichen in der Klasse Γ. Zusammenstellung bei JAEKEL, Menandri Sententiae XIff.

18) VAN DER HORST, The Sentences of PseuPhoc, hat PseuPhok 3-227 in 13 thematische Einheiten unterteilt. Fasst aber der Titel "Admonitions to Mercy" wirklich 22-41 zusammen ? Oder was soll ein Titel wie "Avoidance of Wickedness and Virtuous Life" mit 132-152 mehr zu tun haben als mit 70-96, welche "The Danger of Envy and Other Vices" betitelt werden ? Vgl. LUDWICH, Quaest. Pseudophoc. 28 : "Morallehren und praktische Klugheitsregeln ziehen kaleidoskopartig vorüber; von einer o r d n e n d e n Hand, die das Spruchbüchlein l o g i s c h zu g l i e d e r n versucht hätte, ist nicht die leiseste Spur zu bemerken."

los, dass er von der Fülle dieses Weisheitsangebotes überfordert wurde.

So sind m.E. genügend formal-stilistische und sprachkritische Gründe vorhanden, um PseuPhok nicht einfach als Produkt einer Jahrhunderte langen, unkontrollierten Sammeltätigkeit zu bewerten[19], sondern ein einheitliches Bemühen, einen individuellen Autor zu postulieren, dessen Werk nur noch durch wenige Einschübe oder Auslassungen verändert worden ist. Die offene Gattung der Logoi Sophon sollte zudem von allen Versuchen abhalten, wie BELTRAMI und RASPANTE einen ursprünglichen Kern in exakter Strophenform zu rekonstruieren[20]. Es geht auch nicht an, mit Vers-Umstellungen, Textkorrekturen und Aehnlichem ein möglichst kohärentes, von einem Thema zum andern harmonisch überleitendes Gedicht herzustellen[21]. PseuPhok kann so, wie er uns im Grossen Ganzen überliefert ist, als Einheit in der Art der Logoi Sophon verstanden und belassen werden.

5.2.2 Die Präsenz biblisch-frühjüdischer Weisheitstraditionen

"An der Einheitlichkeit des Gedichtes ist nicht zu zweifeln; weder Sprache noch Inhalt berechtigen zur Annahme verschiedener Verfasser"[22]. Wenn wir uns diesem Urteil STAEHLIN's mit den oben ausgeführten Gründen anschliessen, so stellt sich gebie-

19) So FARINA, Silloge Pseudofocilidea, bes. 13ff.

20) BELTRAMI, Spirito Giudaico 514-542, versuchte 6 Eklogen herauszudestillieren, indem er alle thematisch ähnlichen Teile zu Strophen zusammenzog. RASPANTE, Sulla composizione, hingegen fand zwei Gruppen zu 15 Tristichen (= 90 Stichen) als Grundstruktur des Gedichtes, wobei dann die restlichen 140 (!) Stichen z.T. von einem alexandrinischen Stoiker, z.T. von einem hellenistischen Juden eingefügt worden seien. Beide Autoren gehen willkürlich mit den Texten um; vgl. die Kritik von STAEHLIN, Die hell.-jüd. Lit. 622, Anm. 5.7; SITZLER, Rez. : Raspante 699f.

21) Vgl. den harmonisierten Text bei BERNAYS, Ueber das Phok. Gedicht, nach S. 36. Zum Leitbild eines möglichst harmonischen Lehrgedichts s. SITZLER, Rez. : Rossbroich 452-457; und anscheinend ohne dessen Kenntnis KURFESS, Das Mahngedicht 177-181 (s.u. Anm. 42). LUDWICH, Quaest. Pseudophoc. 27ff., hat in der Verwerfung dieses Leitbildes bei KROLL, Rez. : Ludwich 243, Verständnis gefunden, dieser versucht aber in Art. : Phokylides, PRE 20 (1941) 505, doch wieder etwas mehr Ordnung in PseuPhok hineinzubringen.

22) STAEHLIN, Die hell.-jüd. Lit. 622; vgl. LUDWICH, Quaest.PseudoPhoc. 32. - Dagegen BOLKESTEIN, Wohltätigkeit und Armenpflege 429, Anm. 1 (zit. u. Anm. 32).

terisch die Frage : Wer ist nun dieser Autor, der da am Kreuzungspunkt verschiedenster Weisheitsbereiche stand ? In welchem Verhältnis steht er zur biblisch-jüdischen Tradition ? Gehört er noch als wichtiger Faktor in die Geschichte der frühjüdischen Weisheit ?

Bis gegen Ende des 16. Jhd.s. n. wurde PseuPhok ungefragt als echt phokylideisch erachtet und stand als einziges längeres Gedicht des alten Meisters neben dessen kärglichen 16 Fragmenten[23] in hohen Ehren. Als heller Beweis dafür, "dass das unverfälschte Zeugnis der Natur aus dem Munde der edlern Heiden im Wesentlichen gleichlaute dem göttlichen Gnadenwort der Bibel"[24], fand es Eingang in die zahlreichen Schulbücher, deren Verfasser die glückliche Verbindung von recht gutem Griechisch mit christlich akzeptabler Moral entgegenkam und jedenfalls keinen Verdacht weckte. Seit BERNAYS' glänzender Untersuchung "Ueber das Phokylideische Lehrgedicht" (1856) ist diese verdächtige Einheit definitiv zerbrochen[25] und die Pseudonymität der Sentenzen allgemein anerkannt[26]. Ausschlaggebend waren dabei nicht so sehr die sprachlichen Indizien, welche die Sentenzen in die Spät-

23) Ed. : DIEHL/(BEUTLER), Anthologia lyrica Graeca I, 57-60; BERGK, Poetae Lyrici Graeci II, 68-73.

24) BERNAYS, Ueber das Phok. Lehrgedicht 2.

25) BERNAYS, Ebd. 2f., verweist auf "den wackeren Friedrich SYLBURG" (Epicae elegiacaeque minorum poetarum gnomae, Frankfurt 1591) und Joseph SCALIGER (Animadversiones in Chronologica Eusebii, in : DERS., Thesaurus Temporum, Leiden 1606) als seine wichtigsten Vorstreiter hin. Nach SUSEMIHL, Geschichte der griech. Litt. 643, habe aber vor BERNAYS schon Isaac VOSSIUS, De Oraculis Sibyllinis, London 1685 (mir nicht zugänglich), für eine jüdische Herkunft plädiert, doch blieb er unbemerkt; vgl. VAN DER HORST, The Sentences of PseuPhoc 3f.: "Scaliger's thesis that the Poem is Christian is repeated uncritically without anybody examining his proofs for it. ... It is useless to enumerate all those who have subsequently occupied themselves with Ps.-Phoc in the 17th and the 18th centuries since they put forward no new points of view." Er verweist dann auf FUERST, Bibliotheca Judaica III, 96-99.

26) Nur LINCKE, Samaria und seine Propheten (1903), 40-102; Phokylides und die Essener (1909), 128-138; Phokylides, Isokrates und der Dekalog (1911) 438-442; SPINNER, Herkunft, Entstehung und antike Umwelt des hebräischen Volkes (1933), 486ff., und DORNSEIFF, Echtheitsfragen 37-51, haben in neuerer Zeit die Echtheit von PseuPhok zu behaupten versucht. Die visionäre Gabe LINCKES, die pansemitisierende Phantastik SPINNER's (vgl. S. VIII) und die apologetischen Interessen DORNSEIFF's disqualifizierten die vorgebrachten Thesen von selbst. - Ist einmal grundsätzlich die Pseudonymität erkannt, so kann erst der positive Aufweis im Vergleich mit echten Phokylidesworten die hypothetische Annahme bestätigen, es hätten sich in PseuPhok falsche mit echten Phokylideslogien vermischt. Dazu müssten neue, echte Phocylidea gefunden

antike verweisen, als vielmehr die z.T. ausserordentliche Nähe zu alttestamentliche Gesetzestexten. Ob man seither einen jüdischen Weisen mit hellenistischer Bildung[27], sogar essenischer Tendenz[28], oder einen griechischen Proselyten/Sympathisanten[29] oder einen aus dem jüdisch-hellenistischen Bereich kommenden Christen[30] oder einen Heiden mit Bibelkenntnissen[31] als Autor annimmt, oder ob man das Mahngedicht aus einer langen anonymen Traditionsgeschichte mit heidnischen, jüdischen und christlichen Einflüssen resultieren lässt[32], unbestritten blieb

---

werden. Der Befund bei PseuMen (s.Kap. 6) lässt einen da jedoch grundsätzlich kritisch sein. Die Versuche von RANSTON, Ecclesiastes 79-84, und LEWIS, The Teaching of PseuPhoc 298, einen echten nucleus zu finden, sind nicht mehr als Vermutungen.

27) BERNAYS, Das Phok. Lehrgedicht 20-36, hat dieser These zum Durchbruch verholfen (s.o. Anm. 25); sie wird seither von den meisten Autoren bejaht (vgl. SCHUERER III, 617-622; RIESSLER, Altjüd. Schrifttum 1318) oder nuanciert (vgl. Anm. 28-30). Auch die neue Reihe JSHRZ hat PseuPhok aufgenommen (Bearbeiter : N. WALTER). VAN DER HORST's grosser Kommentar vertritt die gleiche Grundthese, obwohl er sich für keine der Unterformen im damaligen religiösen Judentum entscheiden kann.

28) BELTRAMI, Spirito giudaico 517-520.543. Der Vergleich mit den Essenerberichten bei JOSEPHUS und PHILO und die allgemeinen Ueberlegungen zur apolitischen Haltung, zum klaren Monotheismus und zur hellenistischen Beeinflussung der Essener sind zum Teil falsch und aufs Ganze nicht beweiskräftig, weil sie die tatsächlich vorhandenen, zahlreichen biblisch-jüdischen Reminiszenzen in die Enge einer Randgruppe führen und damit überforcieren. Zur essenisch-qumranischen Weisheit s.o. Kap. I.3.

29) ROSSBROICH, De Pseudo-Phocylideis 21ff.; vgl. die wichtige Nuancierung auf S. 102 : "Utrum is qui illam syllogen composuit, Judaeus fuerit an σεβόμενός τις τὸν θεὸν ὕψιστον aut aliquo modo Judaeorum opinionibus imbutus (Unterstr. v. mir) ita diiudicio, ut hanc potius opinionem praeferam". Eine solche "Sympathisanten-Literatur" war zwar bis dahin nicht bekannt, doch hat neulich AUDET, La sagesse de Ménandre 56.80f., auch für PseuMen einen "Gottesfürchtigen" angenommen, und ZELLER, Die weisheitlichen Mahnsprüche, bes. 170ff., nennt als Adressaten der weisheitlichen Mahnworte Jesu "Anhänger(n) Jesu im weiteren Sinn". Vgl. auch THEISSEN, Soziologie der Jesusbewegung 21-26. - FELDMANN, Jewish 'Sympathizers' 200-208, und LIFSHITZ, Du nouveau sur les "Sympathisants" 77-84, haben das inschriftliche Material dazu erschlossen.

30) Diese Position beherrschte die Forschung von SCALIGER (1606) bis BERNAYS (1856), also immerhin 250 Jahre lang (vgl. auch die parallele Forschungsgeschichte bei den Test XIIPatr, o. Kap. V.2.0). Sie bekam dann mit der Entdeckung der DIDACHE nochmals eine letzte, vermehrte Aufmerksamkeit zwischen 1883 und 1885. Bezeichnend für den Wechsel sind HARNACK's verschiedene Stellungsnahmen : In der Rez. von BERNAYS, Gesammelte Abhandlungen (1885), 159ff., nennt er PseuPhok aufgrund von Z. 104 "christlich"; in der Geschichte der Altchristl. Litt. I (1893) 89.863f. ist sein Urteil "schwankend", ob jüdisch oder christlich; ebd. II/1 (1897) 589, ist dann jüd. Ursprung "wahrscheinlicher", Z. 104 aber "christliche (heidnische) Interpolation". Vgl. auch DIETRICH, Nekyia 88, Anm. 2, wobei die Christen an der alten, stoisch beeinflussten und schon jüdisch überarbeiteten Logienkollektion "nur einen Anfang machten, ihre Gedanken schärfer in dem Gedicht zum Ausdruck kommen zu lassen" (182); auch GEFFCKEN, Komposition und Entstehungszeit 51.

31) LUDWICH, Quaest. Pseudopfoc. 29-32; vgl. auch KROLL's Rezension 243.

32) KURFESS, s.u. Anm. 42; RASPANTE, Sulla composizione (mir nicht zugänglich;

seither, dass ein (gut) Teil der vorgebrachten Weisheitslehren in Abhängigkeit zu biblisch-frühjüdischen Texten steht[33].

Der lange Katalog echter und vermeintlicher Kontaktstellen zwischen PseuPhok und der biblisch-frühjüdischen Literatur soll hier nicht noch einmal aufgeführt werden, da in der Anhäufung von Material[34] schon zu oft der Blick für die Proportionen des Gesamtwerkes verloren ging. Der Sachverhalt kann aus den drei Autoren BERNAYS, ROSSBROICH und VAN DER HORST, welche als einzige einen durchlaufenden Kommentar geschrieben haben[35], recht deutlich ersehen werden.

Nach dem jüdischen Gelehrten BERNAYS (1856) wird neben dem Dekalog Ex 20,1-17 (vgl. Dtn 5,1-26), den er in PseuPhok 3-7 durchhört, in PseuPhok 8-41 vor allem dessen Gegenstück Lev 19 ausgebeutet. Die in Lev 19 aufgeführten Vorschriften hätten dabei nicht nur einzelne Zeilen bei PseuPhok sondern die ganze Abfolge der Themen beeinflusst. Auch im Mittelteil PseuPhok 42-153, in welchem in stark aphoristischer Weise Verhaltensregeln popularethischen Ursprungs und kynisch-stoischer Färbung zusammengestellt sind, seien einige Anleihen aus Ex 22f., Lev 18 und Dtn 22.27 gemacht worden. Seine besten Berührungspunkte in diesem Mittelteil sind :

---

vgl. STAEHLIN, Die hell.-jüd. Lit. 622, Anm. 5; DENIS, Introduction 219, Anm. 18); FARINA, Silloge 13-15; BOLKESTEIN, Wohltätigkeit und Armenpflege 429, Anm. 1, sieht "viel altgriechisches Gedankengut darin, das mit allerlei orientalischen, ägyptischen, persischen und auch jüdischen Auffassungen zu einem monstruösen Mischmasch vereinigt ist", weshalb es "völlig zwecklos" sei, "sich die Frage vorzulegen, was für ein Landsmann oder wes Geistes Kind der Zusammensteller dieses Mischmaschs war : eine eigene Persönlichkeit ist darin nicht zu entdecken." Aehnlich negativ auf S. 73. ("Erzeugnisse(n) eines kraftlosen Synkretismus").

33) Forschungsgeschichten finden sich bei BERNAYS, Ueber das Phok. Gedicht 1-5 (von 1495 bis 1856); FARINA, Silloge Pseudofocilidea 9-15 (sehr ungenau); DENIS, Introduction 215-219 (seit Bernays); vor allem aber jetzt VAN DER HORST, The Sentence of PseuPhoc 1-54.

34) Vgl. LINCKE, Samaria und seine Propheten 66-73.89 (synoptisch), und bes. BELTRAMI, Veteris et Novi Testamenti Vestigia 411-423, der durch seine kommentarlose Liste irgendwelcher Aehnlichkeiten aus AT und NT den Blick eher verstellt. Siehe auch KRAUSS, Art. : Pseudo-Phokylides JE 10 (1905) 255f. (bes. Parallelen aus Spr und Sir); LEWIS, The Table Talk - Section 53-56 (zu EpAr).

35) FARINA, Silloge Pseudofocilidea (1962), kann wegen seiner Unausgeglichenheit im beigezogenen Vergleichsmaterial (bes. Horaz und Ovid) hintangestellt werden. ROSSBROICH vertritt den klassischen Philologen würdiger.

PseuPhok 83 :	vgl. Ex 22,24 (Verhalten zum Schuldner)
PseuPhok 84 :	vgl. Dtn 22,6 (Vogelschutz)
PseuPhok 139. 145. 147f. :	vgl. Dtn 14,21; Ex 22,30f. (Bestimmungen über besudeltes Fleisch)
PseuPhok 140 :	vgl. Ex 23,5; Dtn 22,4 (Hilfe am Tier des persönlichen Feindes)
PseuPhok 149 :	vgl. Ex 22,18 (Giftmischerei und Magie)

Im dritten Teil, welcher in mehreren thematischen Gruppen (Arbeit, Geschlechtlichkeit, Ehe- und Familienleben, Alter, Sklaven) bis an den Schluss von PseuPhok reicht, "klingen ... ausgewählte biblische Sprüche zusammen mit Gnomen von echt klassischer Einfachheit" (30). Dabei wird vor allem in PseuPhok 177-198 "eine Auswahl der biblischen Bestimmungen über die geschlechtlichen Verhältnisse", nämlich Lev 18, gegeben, "zugleich mit einigen Strafreden gegen solche Laster, zu deren ausdrücklicher Verfolgung die mosaische Gesetzgebung in der jüdischen Sitte keinen Anlass fand, die aber bei den übrigen Völkern, klassischen wie nicht-klassischen, nur zu offenkundig im Schwange gingen" (30). Nach BERNAYS ist PseuPhok also sowohl in seiner Gesamtabfolge wie auch in zahlreichen Einzeltraditionen vom biblischen Schrifttum abhängig.

ROSSBROICH (1910) setzt, als klassischer Philologe jedoch nichtjüdischer Religion, die Akzente etwas anders, indem er PseuPhok grundsätzlich in der hellenistischen Welt der ersten nachchristlichen Jahrhunderte situiert und von diesem Rahmen her dann einige Einwirkungen aus der LXX oder der semitisch-jüdischen Gedankenwelt findet. Den Löwenanteil bei der Gestaltung von PseuPhok hat nach ihm jedoch die "Diatriba cynica-stoica", von welcher die Zeilen 5.6a.b.32-34.42-47.49.51f.55f.59-69.71-75.81f. 91.104.108.109-115.153f.164-174.175f.184.199-204 sichtbar und nachweisbar beeinflusst seien. Die drei unterstrichenen Stellen bezeugten dabei eine direkte Kenntnis von POSEIDONIOS (Stoiker, ca. 135-51 v.)[36], doch sind auch Autoren wie Theognis, Euripides,

36) Auch in JOSEPHUS, Ap 2,203, haben wir einen ähnlichen Einfluss vermutet (s.o. Kap. 4.1, Anm. 22). VAN DER HORST's Verdikt über die "Poseidoniusrage" um 1900 sollte insofern beherzigt werden als auch SENECA, MUSONIUS RUFUS und HIEROKLES der Stoiker berücksichtigt werden sollten.

Homer, Hesiod, Herodot, Horaz u.a. als bekannt zu erweisen. Viele Worte seien aber dichterische Umformungen von Proverbien oder "opiniones communes", welche nicht klar zu orten seien. Dazu gehören : 7f.27.53.79.94b.107.108.114.116f.121.125-127.195-197. 206.207.210-212.213-217.218f.223-227.228. In dieser "ex omnibus ut ita dicam caeli regionibus" (102) zusammengestellen Gesellschaft[37] steht auch eine Anzahl Worte, welche mit mehr oder weniger Sicherheit von der LXX abhängig sind : <u>8-10</u>.12.<u>14</u>.15.19. <u>22</u>.<u>24</u>.53?.54.83.106.124.140.z.T. 179-183.186.188.226f. oder sich als "sententae iudaicae" (bes. 39.84f.147f.) zu erkennen geben. ROSSBROICH sieht also wohl den biblisch-jüdischen Einfluss und anerkennt ihn; er sieht aber darin keine Kraft, welche die ganze Sammlung prägt.

<u>VAN DER HORST</u>, als <u>klassischer Philologe</u> und <u>christlicher Theologe</u>, versucht (1978) den Ausgleich, indem er das gesamte, aus der griechischen Literatur bis dahin zusammengetragene Vergleichsmaterial überprüft und mit den möglichen Verbindungen zur biblischen Literatur und frühjüdischen Umwelt konfrontiert. Sein Kommentar besteht deshalb aus 230 Materialschlachten, aus denen manchmal kein Sieger hervorgeht, einige Male zwar das griechische Element stärker ist, meist jedoch biblisch-jüdisches Gedankengut die Oberhand bekommt. PseuPhok steht bei VAN DER HORST zwar mitten in der hellenistischen Literatur und zeigt Kenntnis sowohl der klassischen wie auch der späteren, besonders stoischen Literatur; auch die Verbindungen zu den vielfachen Gnomologien vor und nach PseuPhok sind deutlich herausgehoben. Ausgehend von den sicheren Ansatzpunkten im biblischen LXX-Text wird dann aber allen Hinweisen auf jüdische Verfasserschaft nachgegangen, sodass sich ein dichtes Netz deutlicher, andeutender und kaum noch spürbarer biblisch-jüdischer Bezüge entfaltet. Im Folgenden sei-

---

37) ROSSBROICH vermutet dabei Einflüsse von zoroastrischem Gedankengut auf PseuPhok 103(nach THEOPOMP, Philippica 8; FrGrHist 115, S. 546-552), von den astrologischen Erörterungen des PSEUDO-MANETHO auf PseuPhok 3.176.179.183f. 184f.187 (s.o. Anm. 9) und von verschiedenen Orakelsammlungen der Spätantike auf PseuPhok 3.9.12.40-47.149. Es stellt sich dabei die methodische Frage, ob man wirklich bis in die entlegendsten Winkel gehen darf, um noch irgendwelche Parallelen auftreiben zu können.

en VAN DER HORST's Beobachtungen systematisiert zusammengestellt, wobei die abgestufte Beweiskräftigkeit der Vergleichspunkte die Reihenfolge diktiert[38] :

a) Abhängigkeit des PseuPhok von der LXX

Unter dieser Ziffer sind hier jene Zeilen aus PseuPhok zusammengestellt, in welchen eine spezielle gedankliche Wendung, der ganze Gedanke oder eine sprachliche Eigenart an den griechischen, biblischen Text als unmittelbare oder über das Gedächtnis vermittelte Vorlage erinnert :

3-8 ist wahrscheinlich eine freie Wiedergabe der zweiten Dekalogtafel, jedoch in veränderter Reihenfolge. Die kleine vorangestellte Kollektion ist somit eine jener im Frühjudentum oft beobachteten "adaptierten Zusammenfassungen" des jüdischen Gesetzes[39].

10 "Wirf nicht ungerecht den Armen zu Boden ! Beurteile nicht 'das Angesicht'!" : Vgl. Lev 19,15; Ex 23,3; Dtn 1,17; Sir 4,27 (auch Spr 24,23; AbRN A 10,1). Es kann der hebr. Ausdruck נשא פנים im Hintergrund stehen.

14 "Teil gerechtes Mass zu !... Senk nicht den einen Balken der Waage, sondern halt ihn im Gleichgewicht!": Vgl. Dtn 25,14; Lev 19,35, auch Spr 11,1 u.ö.; Am 8,4f.

19/22/24a Auszahlen des Lohnes / sofortiges Wohltun / Aufnehmen des Obdachlosen : Vgl. Lev 19,13; Dtn 24,14 / bes. Spr 3,27f./Jes 43,7; Ijob 31,32.

35 "Vermeid des Nachbars Feld...!" : Vgl. Ex 22,4; Dtn 23,25, vielleicht auch Dtn 19,4.

53f. "Rühme dich nicht deiner Weisheit, deiner Stärke und deines Reichtums ! Allein Gott ist weise und mächtig...": Vgl. Jer 9,22; 1 Kön 2,10.

84f. s.o. bei BERNAYS' Liste.

106 Der Geist ist für die Sterblichen ein Lehen Gottes, und ein Gleichbild." : Der Zusatz καὶ εἰκών erinnert

---

38) Die unentschieden gebliebenen Fälle sind dabei weggelassen. Das Folgende bietet deshalb nur einen Ausschnitt aus VAN DER HORST's beigezogenem Material.

39) Vgl. BERGER, Die Gesetzesauslegung Jesu 258-277.

an Gen 1,26f.; Weish 2,23. - Auch 107.108a mit dem Motiv "aus der Erde - zur Erde zurück" erinnert an Gen 3,19; Koh 12,7; Sir 17,1, doch ist das Bildwort auch in der griechischen Welt, besonders als Epitaph weit verbreitet.

140.147f.(vgl. 139.145).149 s.o. bei BERNAYS' Liste.

179-185 Regelung der geschlechtlichen Beziehungen innerhalb der Familie und Verwandtschaft : Vgl. Lev 18,8.9.16 und Ex 21,22f.

164-170./171-174 Ein Bildwort von der Ameise und der Biene : Vgl. Spr 6,6-8 + LXX 6,8a-c. Zum ganzen Abschnitt 153-174 s. die Diskussion u. S. 292-298.

108f. Stufenweise Bestrafung des Kindes : Vgl. Dtn 21,18ff.

In der Sekundärliteratur zu PseuPhok werden oft noch viel mehr Vergleichsstellen angegeben, welche aber m.E. alle weniger zutreffen und weiter vom biblischen Text entfernt sind. Die oben gebotenen Parallelen stellen ein kritisches Minimum dar, auf welchem sich die Annahme biblischen Einflusses auf PseuPhok zu gründen hat. Alle weiteren Paralleltexte haben aus sich selbst keinen entscheidenden Argumentationswert mehr, da sie nur im Verbund mit den gegebenen Stellen als mit biblisch-frühjüdischen Texten verwandt erkannt werden können.

Damit kann mit Sicherheit gesagt werden, dass der Autor von Pseu-Phok biblische Gesetzes- und Weisheitstexte gekannt hat. Ueber den Autor selbst ist aber damit noch gar nichts entschieden. Es müsste aufgezeigt werden können, dass die Verwendung der biblischen Materialien in einem Phokylides-Pseudepigraphon aus frühjüdischer Perspektive geschah. Dieses Problem stellt sich bei der nächsten Ziffer in aller Deutlichkeit.

b) Abhängigkeit des PseuPhok von der mit JOSEPHUS, Ap 2,190-219, und PHILO, Hyp 7,1-9, gemeinsamen Quelle des "Apologeticums"

Die beiden Gesetzesepitomen von Philo und Josephus (s.o. Kap. 4.1 und 4.2) haben deutlich werden lassen, dass sich bei der Bemühung um aktuelle Lebensregeln in hellenistisch-römischer Zeit vielfaches Weisheitsgut aus der hellenistischen Umwelt mit bibli-

schen Traditionen verbunden hat. Das aus den gemeinsamen Traditionen von Hyp und Ap postulierte "Apologeticum" ist ein solches Stück frühjüdischer Literatur. Bei der Präsentation der beiden Texte (s. u. 211-215.223-226) wurden am rechten Rand auch schon die Parallelen zu PseuPhok angegeben. Es erübrigt sich, hier die Parallelstellen noch einmal aufzuzählen, da sich der Sachverhalt wohl deutlich genug gezeigt hat. Die allen drei gemeinsamen und im Vergleich mit dem biblischen Text neuen Vorschriften betreffen vor allem jene fundamentalen Bereiche der Menschlichkeit, welche als ἄγραφα νόμιμα καὶ ἔθη in der Antike bekannt waren, jedoch im Bereich des Jahweglaubens der hellenistisch-römischen Zeit mit eigenen, von der Bibel und der frühjüdischen Praxis inspirierten Inhalten formuliert wurden. Dazu gehören besonders die Ehrfurcht vor dem Grab und den Toten (PseuPhok 99.100 Parr), die Perhorreszierung von Abtreibung, Kindsaussetzung, Sterilisierung und Kastration, sowie gewalttätigen sexuellen Verhaltens (PseuPhok 184.187.198 Parr), und auch eine Erweiterung der Tierschutzbestimmungen (vgl. PseuPhok 84f. Parr). Zu dieser "traditio triplex" kommen dann noch jene Verbindungen, die jeweils nur zwischen zweien der drei Texte laufen (PseuPhok 80. 199f.218 Par).

In PseuPhok ist somit neben dem griechischen Text der Bibel auch frühjüdisches apologetisches Gut verarbeitet, das jedoch - wie Philo und Josephus zeigen - starke Anleihen aus der hellenistischen Welt aufweist. In etwa gleiten so bei PseuPhok die von Philo und Josephus der jüdischen Gedankenwelt angeeigneten Weisheitstraditionen wieder in ihre griechische Gedankenwelt zurück. Das Paradox der Phokylides-Pseudepigraphie wird hier grell deutlich : Konnte ein jüdischer Autor dieses Wagnis eingehen, ohne den Kontext in seiner eigenen Glaubenswelt zu verlieren ? Ist im Autor von PseuPhok nicht eher ein griechischer Apologet zu sehen, der die "Apologien" von Philo und Josephus als Usurpationen aufdecken und die ursprünglichen geistigen Eigentumsverhältnisse wieder deutlich machen wollte ? Der Sinn der Pseudepigraphie wäre dann allerdings : Was ihr Juden von eurer mosaischen Gesetzgebung herleitet, ist gar nicht eure

eigene Weisheit ! Ihr habt es von unserem grossen Dichter Phokylides übernommen. PseuPhok wäre dann die griechische Variante der Apologien von Philo und Josephus, und die Pseudepigraphie das Indiz für die von der gegnerischen Position her gezogene Perspektive !

Dieser gedankliche Versuch, der bis jetzt in der Erforschung von PseuPhok noch nicht gemacht wurde, ist ebenso verführerisch wie er wohl falsch ist. Er postuliert in der griechischen Literatur einen Einzelfall, für den die Beweisbasis zu gering ist. Es müssten doch wohl deutliche antijüdische Züge aufgewiesen und eine plausible Einordnung an einen an den Juden überhaupt interessierten Ort der griechischen Literaturgeschichte gemacht werden können. Da jedoch in der <u>frühjüdischen</u> Literatur genügend antigriechische Elemente bei gleichzeitiger Uebernahme griechischer Materialien zu finden und in den gefälschten Klassikeranthologien (s. Kap. 5.1.1), bei Pseudo-Hekataios (s. Kap. II.1.2), und im "Testament des Orpheus" (s. Kap. V.1.2) auch Parallelen für den pseudepigraphischen Ueberschritt zu griechischen Autorennamen vorhanden sind und da m.E. in PseuPhok nicht nur biblische <u>Materialien</u> sondern auch biblische <u>Intentionen</u> (vgl. Ziff.c) übernommen wurden, ist die Annahme <u>jüdischer</u> Pseudepigraphie verständlicher.

Der Sachverhalt signalisiert jedoch sehr deutlich die geistesgeschichtliche Linie, über welche PseuPhok hin und her springt, ohne dass sich diese Linie zu einer klar scheidenden Grenze aufbauen liesse.

<u>c) Präsenz typisch jüdischer Anliegen</u>

VAN DER HORST zählt hierzu die Aufforderungen zur Unterstützung der Armen (PseuPhok 10.19.22ff.29), oder sonstwie Bedürftiger (26.28), zur strikten Abtrennung von Frevlern (132-134), zur Abschaffung magischer Praktiken (149); dann auch die Situierung des Eros in den menschlichen Bereich (194), die Verwahrung der Jugend vor der sexuellen Versuchung (215ff.) und die starke Betonung der Ehrfurcht vor dem Alter (220ff.).

BOLKESTEIN und SCHMIDT können zwar zu allen diesen Bereichen einige recht gute Parallelen bieten[40], im Frühjudentum haben sich aber diese paränetischen Anliegen so stark verdichtet, dass sie sich in der doch kleinen Literatur in einer sonst nicht zu beobachtenden Intensität zeigen. Dass diese Anliegen in der Weisheitslehre von PseuPhok so stark vertreten sind, vermag die in den vorausgehenden Erörterungen aufgezeigten Ambivalenzen deutlicher im Sinne einer frühjüdischen Gesamtperspektive zu entscheiden. Es ist ein Anliegen jüdischer Prägung, dass die biblischen (Ziff.a) und die frühjüdisch-apologetischen (Ziff.b) Materialien zur pseudophokylideischen Weisheitslehre versammelt hat. PseuPhok steht also in einer ähnlichen Linie wie schon Josephus und Philo. Der Schritt in die griechische Pseudepigraphie muss somit innerhalb derselben Denkbemühung interpretiert werden, jedoch als noch bedeutend weiter ausholende Geste der Versöhnung der griechischen Weisheitstraditionen mit der biblisch-jüdischen Weisheit.

d) Anspielungen auf frühjüdische "Dogmen" ?

VAN DER HORST findet in PseuPhok 1 ("Sprüche der Gerechtigkeit"), 88 (frühjüdischer Chakam ?), 129 (wenn jüdisch, dann σοφία = Tora), 131 (viell. ebenso) mögliche Anspielungen auf die Sophia-Tora-Lehre. In 54 rufe der Ausdruck εἷς θεός, der aber hier "Gott allein" und nicht "ein einziger Gott" bedeutet, jedem Juden sein tägliches שמע ישראל in den Sinn. Auch die leibliche Auferstehung in 102-104a (vielleicht auch implizit in 11), und die Umdeutung der kultischen Reinheit auf die Reinheit der Seele in 228 könnten zur frühjüdischen Eschatologie und Gesetzeskritik in Beziehung gesetzt werden. Keiner dieser Hinweise hat irgendwelchen näheren Beweiswert. Die Texte sind zu undeutlich, und die Bezüge müssen meist gewaltsam hergestellt werden. Die Verwandtschaft von PseuPhok mit dem Frühjudentum scheint sich auf der rein ethischen Ebene abzuspielen. Vom Dogma hat der Autor so gar keine Ahnung, dass ihm in 104b sogar ein

---

40) Wohltätigkeit und Armenpflege 485-492 (Register); SCHMIDT, Die Ethik der alten Griechen 483-490.

θεοί unterläuft, welches feiner ausgebildeten Ohren als Hinweis auf Polytheismus verdächtig ist[41].

Obwohl bei dieser ganzen Vergleichsarbeit so vieles unentschieden bleiben muss und - wie die Geschichte der Erforschung von PseuPhok deutlich zeigt - von der Grundoption des Forschers jeweils sanft in diese oder jene Richtung gedrängt wird, kann mit Sicherheit gesagt werden, dass in PseuPhok biblische Anweisungen und frühjüdische, apologetische Weisheitsmaterialien vorhanden sind, und dass darin ein echt jüdisches Anliegen zum Ausdruck kommt.

Die genauere Beziehung des Autors zur jüdischen Religionsgemeinschaft soll im Folgenden an einigen exemplarischen Texten illustriert werden.

> Sind auch christliche Elemente zu finden ? Dass eine Grundoption christlicher Prägung fehlt, ist evident. Abgesehen von dem in die OrSib gelangten Ueberlieferungsstrang Ψ[42], der in seinen zusätzlichen Versen (s.o. Anm. 7) christlichen Einfluss verrät, und obwohl gewisse Parallelen zur Didache (um 100 n.)[43] zu beobachten sind, lassen sich keine direkten christlichen Eintragungen ausfindig machen[45]. Von seinem Ursprung her ist PseuPhok unchristlich, obwohl er später -

---

41) BERNAYS, Ueber das Phok. Lehrgedicht 8f., ersetzte θεοί durch νέοι. Doch ist θεοί auch für einen jüdisch-hellenistischen Monotheisten denkbar, da z.B. bei PHILO das Wort θεός öfters Menschen näher bezeichnet, ohne sie πρὸς ἀλήθειαν "Gott" zu nennen (vgl. DetPotIns 161); weitere Stellen bei STAUFFER, Art. : θεός C, ThWNT 3 (1938) 91, Anm. 115; HENGEL, Der Sohn Gottes 73-77. Vgl. auch Joh 10,34f., zit. Ps 82,6.- θεοῖσι in PseuPhok 98a hingegen gibt keinen Sinn. Es ist wohl mit BERNAYS, op. cit. 7, in γοοῖσι (ebenso ROSSBROICH, FARINA, VAN DER HORST <jedoch nur in der Uebersetzung>), oder besser mit YOUNG, Theognis 103, in ἔθ' ἑοῖσι = modum impone etiam tuis (ebenso DENIS, Fragmenta 152, VAN DER HORST <jedoch nur im griech. Text>), zu korrigieren. - Vgl. jetzt die neueste Diskussion im gleichen Sinn bei FISCHER, Eschatologie und Jenseitserwartung 128f.134-138, bes. 142, Anm. 57 (christl. Parallelen).

42) KURFESS, Das Mahngedicht 177-181, wagt "die ketzerische Ansicht, dass Or Sib (Ψ) noch ein älteres, vollkommeneres Exemplar benutzt hat" (177) als die traditionellen PseuPhok-Texte, da OrSib oftmals deutlichere Zusammenhänge (vgl. PseuPhok 18 Par OrSib 2,71), bessere Uebergänge (vgl. PseuPhok 4-7 Par OrSib 2,56-58; OrSib 2,70 PseuPhok omit.) und Aehnliches aufweise. Das Leitbild eines möglichst harmonischen Lehrgedichtes, wie es sich in KURFESS' Argumentation zeigt, entspricht aber nicht dem, was eine Logiensammlung (auch wenn sie in Hexametern dargeboten wird) ist. Die Sprunghaftigkeit ist ja Bestandteil des Genus der Logoi Sophon. - S. o. bei Anm. 21 und 32.

43) FUNK, Doctrina, S. XVIII-XXII; DIETRICH, Nekyia 173-180; vgl. auch AUDET, La Didache 214-219.

45) Ausser vielleicht PseuPhok 129, in welchem BERNAYS, Ueber das Phok. Lehrgedicht 16, eine Eintragung eines byzantinischen Lesers sieht : "Der Sohn der orthodoxen Kirche, der über den 'dreimal heiligen Logos' soviel lehren

wie ja das ganze jüdisch-hellenistische Schrifttum - in den weiten Schoss der kulturvermittelnden Grosskirche aufgenommen wurde.

Eine Datierung von PseuPhok spätestens um die Mitte des 2. Jhd.s n. ist deshalb schon anzuraten, weil während des 2. Jhd.s n. die christliche Literatur immer mehr zur beherrschenden Grösse wurde und mit eigenen typischen Spruchsammlungen (Sentenzen des Sextus; Lehren des Silvanos) hervortrat. PseuPhok hatte damals seine jetzige Gestalt im Grossen und Ganzen schon erreicht. Weit vor die christliche Zeitrechnung ist aber kaum zu gehen, weil die Parallelen zu Philo und Josephus und die Aehnlichkeiten zur kynisch stoischen Diatribe des 1. Jhd.s n. in die Zeit zwischen 50 vor und 150 nach weisen. Aegypten als Entstehungsort wird allgemein angenommen und hat auch die meisten Gründe für sich[46].

5.2.3 Das Verhältnis von jüdisch-hellenistischen und griechischen Elementen

Wenn man das Verhältnis zwischen den griechischen und den jüdischen Elementen in PseuPhok untersucht, so steht man vor einem leicht paradoxen Sachverhalt : In PseuPhok ist mehr biblisches Material vorhanden als in der philonischen Zusammenfassung des mosaischen Gesetzes - und dies bei umgekehrter Tarnung ! Es zeigt sich darin wiederum die vielschichtige Problematik der Pseudepigraphie unserer Weisheitslehre, welche mit SCHUERER's Schlagwort von der "heidnischen Maske" nicht gelöst werden kann. Das griechische Element ist bei PseuPhok nicht nur eine oberflächliche Verkleidung, sondern prägt die ganze Haltung unseres anonymen Autors, sein sprachliches Ausdrucksvermögen, seine literarische Allgemeinbildung, seinen ethischen Eklektizismus, seine Ziel- und Wertvorstellungen. Die H e t e r o g e n e i t ä t von PseuPhok ist i n t e g r a l.

---

und streiten hörte, wollte ihn nicht zum Gebrauch der Bauern und Matrosen (vgl. 131) entweiht sehen." Heftige Kritik jedoch bei LUDWICH, Quaest. Pseudophoc 31f. Die von HEINRICI, Die urchristliche Ueberlieferung 333, Anm. 2, angeführten christlichen Indizien sind keineswegs überzeugend, ebensowenig BOISSONADE, Varietas Lectionis Phocylideae 447, Anm. 2 und 3. Weiteres s. o. bei Anm. 25 und 30. - VAN DER HORST, The Sentences of PseuPhoc 69, Anm. 15, weist auf seinen noch nicht erschienen Artikel "Pseudo-Phocylides and the New Testament" : ZNW 69 (1978), hin.

46) Neueste Diskussion dieser Einleitungsfragen bei VAN DER HORST, The Sentences of PseuPhoc 81ff.

PseuPhok steht zudem quer in der gesamten frühjüdischen Werbe- und Verteidigungsliteratur, weil er seine Herkunft versteckt und darüber hinaus die apologetischen und propagandistischen Waffen streckt. Dadurch unterscheidet er sich von OrSib 3-5, EpAr, Pseudo-Hekataios, den frühjüdischen Historikern und Exegeten, Philo und Josephus. Sich auf so unsicheres Gebiet wie die pseudo-heraklitischen Briefe 4 und 7 zu begeben[47], ist seit MARTIN's Veröffentlichung eines ausführlichen Papyrusfundes[48] nicht mehr anzuraten. Der 28. Diogenesbrief[49] muss mit Pseudo-Heraklit das Schicksal teilen, sodass als einziger möglicher Vergleichstext weisheitlicher Art die "Gnomen des Menander" (s. Kap. 6) verbleiben. In keinem seiner 230 Hexameter verrät PseuPhok eine explizite apologetische Tendenz. Man kann geradezu sagen, dass er die biblischen Traditionen in gleicher Weise beizieht, ohne deren tragende Ideen zu berücksichtigen, wie er auch viele Anleihen aus der stoischen Ethik macht, ohne die grossen Anliegen der Stoa auch nur anzudeuten.

Diese durchgängige Mittelposition von PseuPhok, welche im Unterschied zu den Gesetzesepitomen von Philo und Josephus keine klaren Bezugspunkte mehr kennt, soll unter Ziff. c an den thematischen Kollektionen, besonders an der Kollektion über die Arbeit (PseuPhok 153-174), aufgezeigt werden. Vorher soll jedoch unter Ziff. a ein Gesamtüberblick über die Lehrinhalte von PseuPhok gewonnen und unter Ziff. b ein Blick auf den Adressatenkreis geworfen werden.

---

47) Vgl. BERNAYS, Die heraklitischen Briefe 70f.; DEISSMANN, Prolegomena 230-234; NORDEN, Der vierte heraklitische Brief 386-392. Dagegen : DERS., Agnostos Theos 31f.389f.; WENDLAND, Philo und die kynisch-stoische Diatribe 39-44; HEINEMANN, Art.: Herakleitos (16a), PRE Suppl. 5 (1931) 228-232. Uebersicht bei DENIS, Introduction 220ff.

48) Un recueil de diatribes cyniques 96-101 : Pap Genev inv. 271, Kol IX,1-XII,31. DENIS, Fragmenta 157-160, hat leider noch den alten Text übernommen; vgl. STRUGNELL/ATTRIDGE, The Epistles of Heraclitus 411-413. Neue Diskussion, Ed.+ engl. Uebers. : MALHERBE, The Cynic Epistles 22-26.190-193.200-207.

49) Vgl. BERNAYS, Lucian und die Kyniker 96f.; dagegen schon NORDEN, Der 28. Brief des Diogenes 392-410; jetzt abschliessend MALHERBE, The Cynic Epistles 16.20-125.

a) Die Themen (in Stichworten)

Die folgende schematische Darstellung wird auch bei Pseudo-Menander (Kap. 6.1) und bei den Achikartraditionen (Kap. IV.0) angewandt. Die römischen Ziffern gruppieren die Stichworte zu losen thematischen Einheiten und erleichtern so den Vergleich.

I = Personengruppen
II = Hauptsächlichste Themen der Weisheitsliteratur
III = Lebensfördernde Haltungen
IV = Lebensmindernde Haltungen
V = Spezielles

Tab. 4 : Die Themen von PseuPhok in Stichworten

I. Personengruppen	
Gott/Götter	8.54.111.125.194 (vgl.129)/98a.104
- Uraniden, Selige	71.163
Eltern	8
Frauen	199-204 (vgl. bei 175-205)
Kinder (Kompos.)	207-217
Sklaven (Kompos.)	223-227
Freunde	91-94.140-142.218
Feinde	140-142
Verwandte	219
Fremde (Kompos.)	39-41
Volk/Pöbel	95f.

II. Hauptsächlichste Themen der Weisheitsliteratur	
Weisheit/Weiser	53f.88.129-131
Tor	68
Reichtum/Reicher	5.28.53f.62.109f.
Armut/Armer	19.83.113b
Uebeltäter	132-134.152
guter/schlechter Name	146
Tischsitten	81f.
Sprechen	122.123
Logos als Waffe (Kompos.)	124-131
Speisevorschriften	5.31.139.145.147f.

Heirat, geschlechtliches Verhalten, Frau, Eros (Kompos.) :	175-205 (vgl. 3.61.67)
- Tabus	179-183
- Abtreibung	184f.
- Kastration	187
- Sodomie	188
- Homophilie	190-192 (vgl. 213f.)
- Eros ist kein Gott	194
- die gute/schlechte Frau	199-204
- Jungfrau	198 (vgl. 215f.)

III. Lebensfördernde Haltungen

Trauer	97.98a
Grosszügigkeit	80
Genügsamkeit	6
Mass	14.36.59-69.98b
Sparsamkeit	138
Treue (πίστις, πιστεύειν)	13.79.218b
Besonnenheit	76
Einfachheit (ἁπλότης)	48-50
Ehrlichkeit, Eindeutigkeit	20.48-50
Recht, Gerechtigkeit, Gericht	9-15.19.77.87.132
Soziales Verhalten (Kompos.)	22-30.83f.
Stärke	53f.130
Tätiges Leben (Kompos.)	153-174
- Faulheit	154f.
- Ameise	164-170
- Biene	171-174
Guter/schlechter Umgang	37

IV. Lebensmindernde Haltungen

Alter	220-222.230b
Nekyia (Kompos.)	99-121
- Bestattung, Grab	99-101
- Sektion	102
- Auferstehung	103-105
- Unsterblichkeit	105.115
- Geist - Leib	106-108
- Kürze der Zeit	114.116f.
- καιρός	121
- Lebenshaltung angesichts des Todes	118-120

Lüge/Wahrheit	7.20
Streit	78.151.197b.203 (pos.).206
Zorn u.ä.	57.63f.
Mord/Töten	4.32-34.58.184f.
Diebstahl	135f
Sexuelle Fehlhaltungen	3.61.67 (vgl. bei 179-192)
Geldgier (Kompos.)	42-47
Neid (Kompos.)	70-75
Eid/Meineid	16.17
Unrecht	21
Sünde	51f.
Schlechtigkeit	77

V. Spezielles

Lernen/Lehren	89f.
Erbschaft	206
Reinigungen	228
Magie	149
Kindsraub	150
Vogelschutz	84f.
Grenzschutz	18.35
rechtzeitige Entlöhnung	19
Sorge um das Land und seine Frucht	38
vergangenes Leiden	55
Vorbeugen ist besser als Heilen	143f.
Allgemeine Grundsätze	27.40f.137b (vgl. zu Mass)

b) Die Adressaten

LEWIS und VAN DER HORST haben die Lehrinhalte von PseuPhok etwas zu systematisieren versucht[51]. Hier soll darauf nur noch kurz unter dem Gesichtspunkt des intendierten Leserkreises eingegangen werden.

---

51) LEWIS, The Teaching of the Pseudo-Phocylidea 295-298; VAN DER HORST, The Sentences of PseuPhoc 64-69.

Der Adressatenkreis besteht aus Leuten, deren Reichtum zwar nicht besonders gross war, die aber immerhin Sklaven zur Verfügung hatten (223-227) und anscheinend nicht zu den Armen, gegen die sie sich wohltätig verhalten sollten (19b.83.22-30), gehörten. Von Vorgesetzten oder gar von einer königlichen Respektsperson wird nirgends gesprochen. Eine gewisse Bildung rhetorischer Art schimmert durch, wenn in 123 vom "schönsprechen" (εὐειπεῖν) und in 124-131 vom λόγος als Waffe (ὅπλον) und Bollwerk (ἔρυμα) gesprochen wird. Der gebildete Weise stellt das intendierte Idealbild des Menschen nach PseuPhok dar :

129 Besser als der mächtige ist der gebildete Mann.
130 Länder, Städte und Schiffe steuert die Weisheit.

Religiöse Motivierungen spielen eine sehr bescheidene Rolle. Die vier Stellen, in welchen von Gott gesprochen wird, zeigen ihn zwar als weisen Schöpfer der Welt (125), als "König" der abgeschiedenen Seelen (111) und als reichstes, mächtigstes und weisestes Wesen (54), dessen Verehrung oberstes Gebot ist (8a), sie sind jedoch ohne prägende Kraft auf die Gesamtheit der Logien. Das ist wohl mit ein Grund, weshalb in 71.75 und 163 die pluralen Ausdrücke Οὐρανίδαι und μάκαρες ohne Bedenken für die Himmelskörper und Naturmächte gebraucht werden[52]. Darin zeigt sich erneut, dass das Interesse des Autors ganz entschieden auf dem ethischen Bereich liegt : Es geht um die Wahrung des Masses (bes. 59-69) in allen Lebenslagen, im Essen, Trinken und Erzählen (69), bei Sinnesfreuden (61) und in Geldsachen (62), und um die besonnene Gestaltung des Lebens im persönlichen (vgl. 6.76.80.138.195f.) und sozialen Bereich (bes. 22-30). Das Gegenbild zu diesem weisen Leben zeigt sich in den konventionellen Lastern der Geldgier, des Neides, des Zornes, der Wollust u.a., welche fester Bestandteil solcher Lasterkataloge sind[53].

---

52) So mit Parallelen ROSSBROICH, De Pseudo-Phocylideis 87, Anm. 1; vgl. FISCHER, Eschatologie und Jenseitserwartung 128. - BIENERT, Die Arbeit 162, wagt die unbegründete Ansicht, dass mit den μάκαρες "die Gesetzestreuen, die אשרי des AT" gemeint seien !

53) Vgl. die "Lasterparänesen" in Test XIIPatr, u. Kap. V.2.2; DIETRICH, Nekyia 174-177, stellt Parallelen zu urchristlichen Schriften zusammen.

c) Das Arbeitsethos von PseuPhok 153-174 als Testfall

Nimmt man nun die Gestaltung von thematischen Kollektionen (unterstrichene Ziffern Tab.4) als Gradmesser für das Interesse des Autors, so fallen zuerst drei Themenbereiche auf, die sich über mehr als 20 zusammenhängende Hexameter erstrecken :

99-121 sind den Dingen gewidmet, die den Tod, das Weiterleben, den Leichnam, das Begräbnis betreffen, und der Lebenshaltung, die aus dem memento mori resultieren soll[54].

153-174 fordern zu einem tätigen, unabhängigen Leben auf, das mit dem Bild von den Ameisen und den Bienen illustriert wird[55].

175-205 bilden die längste Komposition. Es geht um die ausgewogene und geregelte Gestaltung des geschlechtlichen Lebens, wobei sich eine aszetische Tendenz mit dem Preis auf Frau und Heirat verbindet.

Mit ca. 10 Hexametern folgen grössenmässig drei weitere thematische Einheiten, nämlich die Mahnworte zur Kindererziehung (207-217), wobei es praktisch nur um Bewahrung vor all dem geht, was die Keuschheit der Knaben und Mädchen verletzen könnte; dann um Anweisungen zu wohltätigem Verhalten (22-30) gegen alle benachteiligten Mitmenschen (πτωχός; ἄστεγος, τυφλός, ναυηρός, πενητεύων); schliesslich die Empfehlungen des Masses (59-69), welche sich in der Warnung vor den agressiven Kräften im Menschen und andererseits in der Empfehlung eines σεμνὸς ἔρως ἀρετῆς zeigen.

Wenn irgendwo, dann sind bei diesen Themen, welchen am meisten Aufmerksamkeit geschenkt wurde, die Eigenarten des Autors zu finden. Hier sollte sich denn auch die Gewichtung der biblisch-jüdischen und der griechischen Elemente in PseuPhok aufzeigen lassen.

54) Den Charakter einer thematischen Kollektion haben CHRIST, Das Leben nach dem Tod bei PseuPhok 140-149, und neuestens FISCHER, Eschatologie und Jenseitserwartung 125-153, hervorgehoben.

55) Vgl. BIENERT, Die Arbeit 160.

Am Beispiel des Arbeitsethos von PseuPhok 153-174, welches unabhängig von der höher- oder tiefer gestellten Berufsart einzig den Fleiss und den selbständigen Lebenserwerb betont, kann diese Gewichtung gut gezeigt werden. Aehnliches liesse sich an den andern thematischen Gruppen aufweisen.

PseuPhok 153-174 lauten in deutscher Uebersetzung so :

153 Arbeite dich abmühend, damit du von Eigenem leben kannst.
Denn jeder untätige Mann lebt von diebischen Händen.

155 Das Handwerk ernährt seinen Mann, doch den Untätigen plagt der Hunger.
Iss nicht von eines anderen Mahl die Tischabfälle,
Sondern friste dein Leben vom Eigenen ohne Vergehen.
Wer kein Handwerk gelernt hat, grabe mit dem Spaten.
Es dient zum Unterhalt jede Arbeit, wenn du zum Arbeiten gewillt bist.

160 Willst du als Seemann fahren, gross ist das Meer.
Willst du der Landarbeit dich widmen, ausgedehnt sind die Felder.

Kein Werk geht den Menschen leicht und ohne Mühen von statten,
Selbst nicht den Seligen. Die Arbeit fördert gar sehr die Tugend.

Die Ameisen verlassen ihre unter der Erde verborgene Wohnung

165 Und kommen Nahrung begehrend hervor, wenn die Ernte
Rein abgemäht, die Felder mit Früchten gefüllt.
Sie aber tragen selbst die Last des frischgedroschenen Weizens
Oder der Gerste. Ständig folgt ein Träger dem andern.
Im Sommer schon tragen sie ihr Futter für den Winter zusammen,

170 Ohne Ermüden. Ein schwaches Volk zwar, doch reich an Arbeit.
Es müht sich auch die luftdurchfliegende bestarbeitende Biene.
Entweder in der Schlucht eines hohlen Felsens oder im Rohrgebüsch
Oder in der Höhlung einer alten Eiche baut sie in den Stöcken
174 Unzählige Zellen als wächserne Häuser.

BIENERT, von dem die Uebersetzung stammt, schreibt dazu : "Alles was die griechische Literatur oder das Volksleben uns vom griechischen Arbeitsethos erzählen, würde hinfällig, wenn in diesen Zeilen 'griechische' Lebensweisheit spräche. Seit J. Scaliger (1606) ist erkannt und unbestritten, dass kein Grieche diese Verse schrieb"[56]. Als hauptsächliche Gründe für diese starke Betonung des ungriechischen Charakters dieser Verse nennt BIENERT

56) Ebd. 160f.

dann die Aufforderung zur landwirtschaftlichen Arbeit (153 : ἐργάζευ μοχθῶν.158), welcher ein freier Grieche keineswegs freiwillig nachging, dann die Gleichstellung des nichtwerkenden (ἄεργος) Mannes mit einem Dieb, womit "der von Staatsrenten lebende griechische Bürger sich selbst als Dieb ex principio gekennzeichnet hätte"[57], und die in 158-163 wiederholte Mahnung in Landwirtschaft, Handwerk oder Handel seinen eigenen Lebensunterhalt zu verdienen. Der Vers 155 sei geradezu ein Zitat aus dem jüdischen Arbeitsethos (vgl. Sir 10,27.30; Spr 20,4.13; 6,10f. = 24,33f.)[58].

Das stichhaltigste Argument für den frühjüdischen Ursprung dieser ganzen Passage liege nach BIENERT jedoch in der Parallele der beiden Bildworte von den Ameisen und den Bienen (164-174) zu Spr 6,6-8c (vgl. 30,25), wo dem Müssiggänger (עצל/ὀκνηρός) im Bild der beiden weisen Tiere, die zur rechten Zeit mit Fleiss für die schlimmen Tage vorsorgen, ein tätig schaffendes Leben empfohlen wird. Im hebräischen Text wird nur die Ameise angeführt, während LXX die Ameise und zusätzlich (6,8a-c) die Biene nennt. Der Grund für diese Anfügung liege darin, dass die Ameise in der griechischen Symbolik nicht für Fleiss, sondern nur für Habgier gebraucht werde und der Uebersetzer deshalb das auch bei den Griechen beliebte Bild von der weisen, vornehmen und keuschen Biene (vgl. Sir 11,3) angefügt habe :

6,8a Oder geh zur Biene und lern, wie schaffig sie ist,
wie ehrbar ihr Werk sie tut.
b Ihr Erzeugnis verwenden Könige und einfache Leute zur Gesundheitspflege,
begehrt ist sie bei allen und berühmt;
c auch wenn sie schwach an Kraft ist -
sie ehrt die Weisheit und sie ist voran.

---

57) Ebd. 161.

58) Die Hochschätzung der Landarbeit und des Handwerks findet sich tatsächlich in frühjüdischen und rabbinischen Texten mit solcher Konstanz belegt, dass darin etwas besonderes gesehen werden kann; FRIEDLAENDER, Die Arbeit 1-38, stellt die Aussagen apologetisch positiv zusammen; vgl. JEREMIAS, Jerusalem zur Zeit Jesu 1f.127f.337ff. Es ist dabei zu beachten, dass gerade in diesen Texten jener Mittelstand zur Sprache kommt, der im Griechentum literarisch praktisch inexistent ist; vgl. u. bei Anm. 64-66.

Hier werde nach BIENERT die LXX als Quelle des PseuPhok "bis in den Wortlaut" (162) sichtbar.

Nach dieser grundsätzlichen Situierung im jüdischen Bereich, sieht BIENERT im Branchidenorakel 162 und im Spatenwort 158 (vgl. Lk 16,3)[59] Anzeichen dafür, dass "auch griechische Vorstellungen mit hineingewoben wurden" (159). PseuPhok bleibt aber sein wichtigstes Beispiel für "die Ausstrahlung des jüdischen Arbeitsethos in die hellenistische Welt" (163).

Das sind die Argumente einer konsequent pro-biblischen Interpretation. So "unbestritten", wie BIENERT meint, ist allerdings der ungriechische Charakter dieser Verse nicht. SCALIGER bezieht sich nirgends auf diese Verse, wenn er den christlichen Charakter von PseuPhok hervorstreicht[60]. BELTRAMI hat schon 1913 einen Vergleich mit HESIOD, Erga, unternommen und PseuPhok sozusagen als Summarium der Erga definiert[61]. Auf unsere thematische Gruppe 153-174 bezogen, sagt FARINA, dass sie "puo ben risalire agli 'Erga di Esiodo', dove ai precetti sull'agricoltura si accompagnano norme sulla naviga"[62]. In den Zeilen 298-326 der Erga, in welchen Hesiod seinen Bruder Perses von ungerechtem, habsüchtigem Verhalten zu eigener, ertragbringender Arbeit überreden will, kommt tatsächlich eine Reihe ähnlicher Gedanken vor[63]:

299-304a : Aufruf zur Arbeit (ἐργάζευ); Arbeit verhindert Hunger, bringt Wohlstand und verschafft die Gunst der Götter (vgl. auch 306b-309.313). "Doch der Hunger ist treuer Kumpan dem trägen Gesellen" (302).

304b-306a: Bild von der faulen Drohne und der fleissigen Biene.

---

59) Die Branchiden waren ein milesisches Priestergeschlecht, welches die Orakel von Didyma, bzw. Branchidai verwalteten; vgl. CAUER, Art. : Branchidai, PRE 3 (1899) 809-813. Unser Spruch ist jedoch nur in einem Scholion späten Datums erhalten, welches nach VAN DER HORST, The Sentences 220f., auf SYRIANUS (5. Jhd. n.) zurückgeht. - Zum Spatenwort vgl. die Parallelen zu Lk 16,3 bei WETTSTEIN, Novum Testamentum Graecum II, 762f.

60) Animadversiones in Chronologica Eusebii 95f.

61) Studi pseudofocilidei; zit. nach FARINA, Silloge Pseudofocilidea 13.

62) Ebd. 13; vgl. 45, Anm. 69.

63) SOLMSEN 62f.; dt. Uebers. MARG, Erga 15f.

311-314 : Arbeiten ist keine Schande (auch hier wird nicht zwischen ehrbarer und unehrbarer Arbeit unterschieden), ist auf jeden Fall das "Bessere". Gerade der Ackerbau ist eine vorzügliche Beschäftigung.

315-326 : Gegen die Aneignung fremden Besitzes durch Brachialgewalt oder Wortkunst.

Auch weitere Aehnlichkeiten zwischen den Erga und PseuPhok lassen sich finden : vgl. PseuPhok 162 mit Erga 42f. (Mühe der Arbeit); PseuPhok 160f. mit Erga 236f. (Verbindung von Ackerbau und Schiffahrt); PseuPhok 156f. mit Erga 397-400 (Arbeit vermeidet Bettelei). Eine thematische Verwandtschaft zwischen den Erga und PseuPhok kann wohl nicht bestritten werden und ist bei der weiten Verbreitung Hesiods gar nicht erstaunlich.

Zu diesem Beleg aus der griechischen Literatur kommt für eine konsequent pro-griechische Auslegung von PseuPhok ein Gedankengang hinzu, der etwas weiter ausgreift :

Die uns erhaltenen klassischen Texte von XENOPHON, PLATON, ARISTOTELES, POSEIDONIOS und CICERO, welche zu Ackerbau, Gewerbe und Handel Stellung nehmen, zeigen deutlich, dass alle diese Berufsarten mehr oder weniger gering geachtet wurden. Der Lobpreis des Ackerbaus, der bei ihnen öfters anzutreffen ist, meint niemals das eigene σκάπτειν, sondern stets die Leitung eines Gutsbetriebs[64]. Alle genannten Autoren sind aber Aristokraten und spiegeln deshalb nur die Ansicht ihrer Schicht, nicht die allgemeine Einschätzung, welche sicher positiver war[65]. Erst bei den "armen Philosophen", den Kynikern und Wanderpredigern, bekam die körperliche Arbeit diese ihre positive Wertung auch in der Literatur[66]. PseuPhok, in welchem zahlreiche kynisch-

---

64) Vgl. dazu BOLKESTEIN, Wohltätigkeit und Armenpflege 191-199 (griech. Texte); 332-337 (Cicero).

65) BOLKESTEIN, Ebd. 199, vermag jedoch nur ein einziges Indiz ausfindig zu machen, wo diese Wertung in der griechischen Literatur durchscheint. Es ist der Ausspruch des aus dem Handwerk stammenden Sokrates, welchen XENOPHON (der Aristokrat !), Memorabilien 1.2,57 (JAERISCH 42f.) überliefert hat : τὸ μὲν ἐργάζεσθαι ἀγαθόν, τὸ δ'ἀργεῖν κακόν.

66) Belege bei ROSSBROICH, De Pseudo-Phocylideis 85-89.

stoische Traditionen vorhanden sind, ist nun gerade eines jener wenigen literarischen Zeugnisse von der positiven Wertung der Arbeit, wie sie in diesen Kreisen gängig war. Der Rückschluss auf ein typisch jüdisches Arbeitsethos ist deshalb für eine interpretatio graeca von PseuPhok nicht zwingend.

Zur direkten Abhängigkeit von Spr 6,6-8c LXX ist zudem zu sagen, dass PseuPhok 164-174 sein Doppelbild sprachlich unabhängig formuliert. Die einzige leise Berührung liegt in der Benennung der Ameisen als ὀλίγον φῦλον (170), was zwar weniger mit Spr 6,8c LXX : τῇ ῥώμῃ ἀσθενής, als mit der parallelen Bezeichnung in Spr 30,25 : עם לא-עז übereinstimmt, welches die LXX aber völlig anders übersetzt mit οἷς μὴ ἔστιν ἰσχύς. Wo bleibt da der "gleiche Wortlaut", wenn zudem in den biblischen Texten damit immer die Biene gemeint ist ?

Dies ginge noch besser an, wenn das Doppelbild von der Ameise und der Biene nur in Spr 6,6-8c LXX belegt wäre. ROSSBROICH hat mit Recht auf die zahlreichen Belege bei den griechischen Parömiographen hingewiesen[66a], wo die Metaphorik keineswegs so eindeutig verteilt ist (Biene = Fleiss; Ameise = Habgier), dass man im Doppelbild bei PseuPhok eine "Synthese von griechischem und jüdischem Ethos" erblicken könnte. Seither sind zudem mehrere Stellen ausfindig gemacht worden, wo Biene und Ameise im gleichen Bildwort vereint sind[67]. Das wichtigste fand FARINA in der Ars amatoria von OVID, I, 93-96 (KENNEY 116) :

> Ut redit itque frequens longum formica per agmen,
> granifero solitum cum vehit ore cibum,
> aut ut apes saltusque suos et olentia nactae
> pascua per flores et thyma summa volant,...

Setzt man diese konsequent pro-griechische Interpretation gegen die konsequent pro-biblische von BIENERT, so stellt sich die

---

66a) Vgl. LEUTSCH/SCHNEIDEWIND, Corpus Paroemiographorum Graecorum I, 4.69.361. 399; II, 26.33.68.123.137.189. Auch MARX, Art. : Ameise, PRE 1 (1894) 1820ff.; RECH, Art. : Ameise, RAC 1 (1950); 375ff.; KOEP, Art. : Biene, RAC 2 (1954) 274-282; OTTO, Die Sprichwörter 30.141.

67) Zusammengestellt bei VAN DER HORST, The Sentences of PseuPhoc 224. Weshalb PseuPhok trotzdem "undeniably depends on the LXX version of Prov" (223), ist mir uneinsichtig.

Frage, auf welche Seite sich die Waage zu senken habe. Gerade diese Frage lässt sich m.E. nicht entscheiden. Und dies gilt nicht nur vom Arbeitsethos, sondern auch von den Jenseitsvorstellungen in PseuPhok 99-131[68], den sexuellen Regelungen in PseuPhok 175-205[69] und den anderen, kleineren Kollektionen. PseuPhok erreicht in seinen Inhalten ein so gutes Gleichgewicht von biblisch-frühjüdischen und griechischen Weisheitstraditionen, dass sich die einzelnen Gewichte nicht mehr gegeneinander ausspielen lassen. Die Konkurrenz der beiden Bereiche ist verschwunden - und mit ihr auch jegliche propagandistische Tendenz. Nur die oben festgestellte Uebernahme frühjüdischer, typischer Intentionen legt nahe, dass der Autor von PseuPhok tatsächlich aus jüdischer Perspektive schrieb.

d) Die Dominanz popularethischer Begründungen

Selbst wenn sich, wie oben betont wurde, PseuPhok nicht auf das Gebiet religiös-philosophischer Reflexion einlässt, spielen bei den oft angefügten Begründungen (vgl. Tab. 3) weitere gedankliche Zusammenhänge mit. Es ist nun seit BERNAYS aufgefallen, dass bei PseuPhok auffälligerweise auch in diesen Begründungssätzen jegliche Verankerung in der biblischen Geschichte fehlt, ja dass selbst die zentralsten frühjüdischen Theologumena mit keinem Wort erwähnt werden (vgl. Kap. 5.2.2, Ziff.d). Selbst dort, wo die biblischen Gesetzestexte Ex 20,1-17 und besonders Lev 19 offensichtlich verwendet werden, wird der Hinweis auf den Exoduskontext unterlassen. In Lev 19,33 z.B. wird das geschichtliche Grunddogma Israels von seiner Herausführung aus dem "Sklavenhaus Aegypten" (Ex 20,2; Lev 19,34b.36b) direkt zur Begründung

---

68) Vgl. die Analyse von FISCHER, Eschatologie und Jenseitserwartung 129-143, dessen subtile Abwägung der beiden Traditionsbereiche im Fazit mündet : "Man wird ... nicht behaupten können, dass der Autor sein jüdisches Wesen (!) ganz aufgegeben hat. Aber immerhin ist festzustellen, dass das jüdische Traditionsgut bei Ps.-Phokylides entschieden unter die Dominanz hellenistischen Denkens gerät, wobei der jüdische Auferstehungsglaube eine durchgreifende Spiritualisierung erfährt, die in V. 104 an die Grenzen des für einen monotheistischen Juden Denkbaren stösst, diese jedoch nicht überschreitet." FISCHER's Vor- und Nachgeben auf alle Seiten entspricht dabei dem Sachverhalt, wenn auch besser nicht mehr von "jüdischem Wesen" im Gegensatz zum "hellenistischen Denken" gesprochen wird.

69) Vgl. die vielfachen Parallelen bei ROSSBROICH, De Pseudo-Phocylideis 89-97.

jenes Einzelgebotes gebraucht, welches eine freundliche Haltung gegen den Fremdling vorschreibt :

> Wenn sich ein Fremdling (גר/προσήλυτος) in eurem Land aufhält, bedrückt ihn nicht ! Wie ein Einheimischer aus euch sei der Fremdling für euch, der sich bei euch aufhält. Du sollst ihn lieben wie dich selbst, denn Fremdlinge wart ihr im Lande Aegypten.

Bei PseuPhok 39-41 kommt das gleiche Thema mit bezeichnender Verschiebung in der Begründung zur Sprache :

> Gleichgeehrt seien die Zuzügler (ἐπήλυδες) unter den Bürgern.
> Alle erfahren wir ja die weit uns vertreibende Armut,
> keines der Länder bietet den Menschen sicheren Boden.

Es ist nicht mehr die volksbegründende Befreiung aus dem Fremdlingsdasein in Aegypten, welche die doch recht ausserordentliche Forderung[70] begründet, sondern die allgemeine Erfahrung der tieferen Heimatlosigkeit, die den Menschen überall zum Fremdling macht (vgl. aesAch 157a; MENANDER, Monostichen 554.556) - eine Begründung, die natürlich die in Aegypten wohnenden Juden des 1. und 2. Jhd.s n., an welche sich PseuPhok auch richtet, nicht mehr veranlassen kann, den Exodus nachzuvollziehen und ins Land Israel zu emigrieren !

So fehlen bei PseuPhok durchgehend die tiefen Inspirationen, die der sozialen Gesetzgebung der Mosebücher eignen; es fehlt auch jegliche Spur von nationalem Pathos, wie Jesus Sirach es noch kannte und wie es in EpAr unverhohlen gefeiert wird; es fehlt auch jede Andeutung an die volkserhaltenden Gesetzestraditionen, wie sie vom Dtn und von der Priesterschrift bis in die Weisheit der Rabbinen reicht. PseuPhok ist insofern biblische Weisheit im verarmten Sinn, als er mit den Allerweltsbegründungen der Popularphilosophie auskommt :

> Das Mass ist das Beste (14.36=69b).
> Das Leben ist ein Rad. Das Glück ist wackelig (27b).
> Gleichheit ist in allem das Beste (137b).
> Geschehenes lässt sich nicht ungeschehen machen (56).
> Die Masse ist wankelmütig (95b).

70) Es geht ja nicht um die in der ganzen Antike gerühmte Gastfreundschaft, sondern um die Gleichberechtigung der nicht zur ethnischen Gruppe gehörigen "Beisassen".

Tier wird von Tier gefressen (148b).
Anstrengung fördert die Tugend (163b).
Die Liebe ist kein Gott (194).

Das Eindringen von solchen sententiösen Begründungssätze haben wir schon bei JOSEPHUS, Ap 2,190-219, im kleinen Ausmass beobachten können. Dort dienten diese Sätze dem Zweck, eine mosaische Vorschrift in ihrer weisheitlichen Sinnhaftigkeit aufzuzeigen. Hier bei PseuPhok ist kein solcher Bezug auf eine fundamentale, frühjüdische Grösse zu finden; die Begründungen stehen in sich selbst und wollen nichts anderes als einsichtig sein. Die allgemeine Einsichtigkeit der hellenistischen Welt ist als stillschweigendes Postulat für die Stärke der weisheitlichen Aussagen von PseuPhok vorausgesetzt.

Viele dieser Aussagen sind von biblisch-frühjüdischen Traditionen her gestaltet, das bleibt ohne Zweifel. Dies zeigt sich sowohl in der Uebernahme frühjüdischer Anliegen und biblischer Texte in pseudophokylideische Einzelvorschriften, als auch in der Schärfe der Abweisung gewisser, in hellenistisch-römischer Zeit üblicher Praktiken. Es wird also für eine weisheitliche Haltung geworben, welche in gewissen Bereichen biblisch-frühjüdischem Ethos entspricht, ohne dass diese Haltung deshalb schon besonders wertvoll wäre. Die Einsichtigkeit auch jener Forderungen bestimmt ihren Wert. Wenn PHILO, Hyp 7,1-9 hellenistische Fundamentalethik und der Amenhotep-Verehrer von Deir el-Bari die Siebenweisensprüche übernimmt, tun sie etwas ganz anderes, da sie einen Bezugspunkt in der gloriosen Vergangenheit ihrer Geschichte (Moses, Amenhotep) setzen. Da kommt die Werbung für eine Nation und deren Ethos hinzu; da geschieht auch Verteidigung einer meist nicht mehr so blühenden Situation. PseuPhok tut das nicht. Die Pseudepigraphie ist nicht mehr Werbetrick sondern literarisches Versteckspiel. Es ist deshalb durchaus möglich, dass der Autor von PseuPhok einem literarischen Bedürfnis seiner in jüdisch-hellenistischem Gebiet lebenden Adressatengruppe entgegenkommen wollte[71] und - vielleicht auch wegen sei-

71) So HENGEL, Anonymität, Pseudepigraphie und 'literarische Fälschung' 306f.

nes unsicheren Versuchs der sprachlichen Nachahmung des alten Phokylides - das Anonymat der offenen Verfasserangabe vorzog. Eine eindeutige Zielsetzung ist jedoch auf keinem Weg beweisbar. Das hat die Geschichte der Erforschung genügend gezeigt; das liegt aber auch in der durchgängigen Vielspurigkeit von PseuPhok selbst[72].

5.2.4 Pseudo-Phokylides, ein Lehrbuch - und eine "Lehre"

PseuPhok bleibt somit ein merkwürdiges Denkmal für die frühjüdische Weisheitsliteratur. Er signalisiert den Uebergang biblischer Weisheit in die hellenistische Gnomik, ähnlich wie später die Gnomen des Sextus (s.o. Kap. 5.1.2, Ziff.n) den Uebergang neupythagoräischer Sentenzenweisheit in die christliche Weisheit darstellen. Durch ein radikal verändertes Denken und Begründen, das alles nur innerjüdisch Bedeutsame vermeidet, sind bei PseuPhok die biblischen Wurzeln fast verdeckt. PseuMen (Kap. 6) und die orientalischen Achikartraditionen (Kap. IV) werden noch einen Schritt weiter gehen. Doch schon PseuPhok zeigt deutlich, wie die biblischen "Worte der Weisen", die "wie Stacheln und eingeschlagene Pflöcke" (Koh 12,11) sein können, zur Sammlung werden, der die zentrierende Leitidee eines seine Weisheit exemplarisch lebenden Weisen und die Originalität eines Entwurfs, der aus den tragenden Kräften einer auftragsbewussten Gruppe lebt, f e h l e n .

PseuPhok war seit Beginn reif für ein Schulbuch. Es hat deshalb auch - und wohl nicht nur im 15. und 16. Jhd.n. - als Schulbuch seine grösste Berühmtheit erreicht. Dass mosaische Traditionen solche Wege ins Griechen- und Christentum gefunden haben, gehört zwar wesentlich mit in eine Geschichte der frühjüdischen Weisheit, stellt aber auch grundsätzliche Fragen nach dem Sinn

---

Aehnlich wird auch WALTER, JSHRZ, den Zweck von PseuPhok beschreiben (Brief vom 24.12.77).

72) VAN DER HORST, The Sentences of PseuPhoc 70-76, gibt einen guten Ueberblick. Er selbst scheint mit der Sympathisantenthese am ehesten vorlieb zu nehmen (vgl. 75f.).

dieser Entwicklungslinie innerhalb der frühjüdischen Weisheit. Unterdessen entwickelte sich in Palästina ja die Toraweisheit zum Symbol der auftragsbewussten Gruppe des Pharisäer/Rabbinen, und unterdessen bahnte sich eben dort - in einer grossen Zentrierung auf den charismatischen Lehrer Jesus - die christliche Weisheit an, welche beide zeigen, dass Weisheit mehr braucht als blosse weisheitliche Inhalte, um als mitkonstituierende Faktoren in Zeit und Geschichte zu stehen.

6. DIE "WORTE DES WEISEN MENANDER"

Textausgaben :

LAND, Anecdota Syriaca I (1862), 64-73 : Brit. Mus., Or. add. 14 658, ff. 163-167b; II (1868), 20f. : Brit. Mus., Or. add. 14 614, f. 116b.

SACHAU, Inedita Syriaca (1870), 80ff. : Brit. Mus., Or. add. 14 614, ff. 116a-117b.

Uebersetzungen und Kommentare :

lat.: LAND, Anecdota Syriaca I (1862), 156-164.
BAUMSTARK, Lucubrationes Syro-Graecae (1894), 475-487 (teilweise).

dt.: SCHULTHESS, Die Sprüche des Menander (1912), 199-224.
RIESSLER, Altj. Schrifttum (1928), 1047-1057.1328f.

fr.: AUDET, La Sagesse de Ménandre (1952), 57-81.

Während von Phokylides nurmehr einige wenige Reste seines gnomischen Schaffens vorhanden sind, füllen die Fragmente des Menander einen ganzen gewichtigen Band (FAttCom IIIB), und fast jedes Jahr kommen neue Papyri mit Menandertexten zum Vorschein. Als hervorragendster Vertreter der griechischen "Neuen Komödie" lebte er am Ende des 4. Jhd.s v. in Athen[1], erfuhr aber erst posthum jene grosse Würdigung und Verbreitung seines Werkes, dank deren es - wenn auch um viele Stücke dezimiert - den puristischen Attizismus der ersten nachchristlichen Jahrhunderte überlebte[2]. Obwohl erstberuflich ein "Komiker", erfuhr Menander gerade seit dem 1. Jhd.n. als "Gnomendichter" einen solchen Ruhm,

1) Zu Leben, Werk und Nachleben vgl. SCHMID/STAEHLIN, Geschichte der griech. Lit. II/1,38-46; KOERTE, Art. : Menandros (9), PRE 15/1 (1931) 707-761 (716f. zu PseuMen).

2) Der Attizismus oder die Neue Sophistik ist die Stilrichtung, die besonders von Herodes Atticus (101-177 n.) und Aelius Aristides (129-189 n.) an, "die griechische Prosa bis ans Ende des Altertums und darüber hinaus in steigendem Mass beherrscht" (SCHMID/STAEHLIN, Geschichte der griech. Lit. II/2,509). Zur attizistischen Kritik an Menander vgl. SCHMID, Der Atticismus in seinen Hauptvertretern I, 207; II, 297.

dass er einen der ersten Plätze in der griechischen Sentenzen-literatur einnahm[3].

Wir haben oben Kap. 5.1.2, Ziff. 1 das weitläufige Spruchmaterial der Monostichen, Vergleichungen und Gnomen kurz charakterisiert, welche Menanders Namen z.T. mit Recht, z.T. als propagandistisches Pseudonym, vielleicht auch als verehrende Widmung trugen. Deutlich ist, dass nur ein verschwindend kleiner Teil des überlieferten Sentenzengutes auf Menander selbst zurückgeht[4]; sein Name scheint zum Kollektor vor allem der einzeiligen Sentenzen geworden zu sein, welche sich in immer grösseren Sammlungen zusammenfanden.

Wir stehen somit mitten im Geflecht der griechischen Gnomologien, wenn wir uns der Sentenzensammlung des syrischen Menander zuwenden, welche RENAN 1852 in einem syrischen Kodex des Britischen Museums aus dem 7. Jhd. n. (Or. add. 14 658, 163b-167b) aufgespürt[5] und LAND 1862 erstmals vollständig ediert und mit einer lateinischen Wort-für-Wort-Übersetzung versehen hatte[6]. Die heftigen Kritiken von WRIGHT, PAYNE SMITH und GEIGER[7] bewirkten zwar Nachträge im zweiten Band der Anecdota Syriaca von LAND[8], doch blieb der Text und dessen Verständnis an vielen Stellen unsicher. SCHULTHESS versuchte 1912 auf grund von Photographien des Kodex eine verbesserte (deutsche) Uebersetzung[9],

---

3) Texte der Komödien : SANDBACH, Menandri Reliquiae selectae; KOERTE/THIERFELDER, Menandri quae supersunt I.II; der Sentenzen : JAEKEL, Menandri Sententiae; gesamte Fragmente : EDMONDS, FAttCom IIIB.

4) Vgl. die Aufschlüsselung der Herkunftsbereiche in den Listen bei JAEKEL, Menandri Sententiae 143-152.

5) Lettre à M. Reinaud 302f. "C'est une collection de sentences extraites des comédies de Ménandre, et tout à fait différente des collections de gnomes monostiques que nous possédons sous le nom de ce poëte" (302).

6) Anecdota Syriaca I, 64-73 (syrischer Text); 156-164 (Menandri Sapientis Sententiae e codice saeculi septimi Latine redditae); 198-205 (In Menandri Sententias; ein Vergleich mit den Monostichen).

7) WRIGHT, Anecdota Syriaca 115-130; PAYNE SMITH, Rez. : Land, Anecdota Syriaca I, 187-199; GEIGER, Bibliographische Anzeige 752-759.

8) 17-19.25f.

9) Die Sprüche des Menander 202-224; RIESSLER, Altj. Schrifttum 1329, scheint diese Uebersetzung nicht zu kennen.

die 1952 von AUDET nochmals vielfach korrigiert wurde. Seine mit reichem Kommentarmaterial versehene (französische) Uebersetzung liegt deshalb den folgenden Darlegungen zugrunde[10].

6.1 Themen und Adressaten

Wie die thematische Zusammenstellung u. S. 307f. zeigt, umfasst PseuMen das ganze Spektrum der praktischen Lebensweisheit, ohne dieses auch nur einen Moment auf die Reflexion über die Weisheit oder einen philosophischen Gedanken auszuweiten[11]. Allgemeine Weisungen wie 30.49.68.96, welche einen grösseren Bereich des menschlichen Lebens in Betracht ziehen, sind verhältnismässig selten. Quantitativ an erster Stelle stehen die Feststellungen und Anweisungen zu moralisch guten Verhaltensweisen (vgl. Gruppe III und IV); dann folgen die Regelungen der zwischenmenschlichen Beziehungen (Gruppe I), wobei der übliche Personenkreis umschrieben wird. Einen recht grossen Platz nehmen auch hier die traditionellen Lehren (Gruppe II) über Reichtum und Armut, Leben und Tod, Weisheit und Torheit, Essen und Trinken, Reden und Schweigen ein. Viele vereinzelte Themen wie die Jagd, das Gesetz, der Traum, die Erbschaft usw. sind assoziativ oder ohne Zusammenhang eingefügt. Gott wird in verschiedenen Zusammenhängen erwähnt, als Vergelter der guten Werke (2.36), Feind der Laster (4.7.25.28.63), Erschaffer des Menschen (65), der willkürlich - oder nach dem alten Gesetz der Erniedrigung und Erhöhung (15)- das Lebensschicksal zuteilt (3.4) und Gutes und Böses mischt (68c.96a), aber auch das Gebet erhört, wenn er gefürchtet wird (17). Denn : "Die Gottesfurcht ist wichtigster Quellort aller

10) La Sagesse de Ménandre 57-76. Die Aufteilung in 96 Sentenzen oder Sentenzengruppen wird ebenfalls beibehalten, obwohl eine neue, nach Sprucheinheiten gegliederte Zählung notwendig wäre. Bei AUDET sind auch die vorausgehenden Zählweisen von LAND (Seite + Zeile) und SCHULTHESS (101 Sentenzen) vermerkt.

11) Vgl. FRANKENBERG, Die Schrift des Menanders 270 : "... von Schwung, Wärme des Gefühls und Spekulation zeigt sich keine Spur, in charakteristischem Gegensatz zu Prov 1-9 und Jesus Sirach..."; AUDET, La Sagesse de Ménandre 79 : "Toute espèce de philosophie un peu consciente d'elle-même est absente de sa pensée."

Güter" (69). Gott gehört mit zu den Selbstverständlichkeiten der geordneten Welt von PseuMen, in welcher er die Schlechten zu Sklaven macht (28a), die Guten aber zu Ehre, Macht und Reichtum (28b.36) gelangen lässt, und in welcher das Staatsgesetz schlechthin eine Gottesforderung darstellt (52b).

Der in vielen Einzelaspekten facettenartig beschriebene Menschtyp, in welchem sich sowohl das Entstehungsmilieu wie auch der Adressatenkreis spiegelt, ist der ausgeglichene, begüterte Mann, der im sozialen und familiären Bereich nach der Goldenen Regel (40) lebt, nicht zu gehorchen, sondern zu befehlen hat und ein ausgeprägtes Bewusstsein von Ehre zeigt[12]. Er kennt einige religiöse Grundsätze und versucht mit ihnen, aber auch mit viel Sinn für die Güter dieser Welt, seine unsichere Lebenswaage stabil zu halten. Im überlegenden Vorgriff berechnet er das Schicksal und den Tod mit ein, ohne sich damit gesundheitsschädigend stark zu beschäftigen.

6.2 Formen und Gattung

Formal ist in PseuMen fast das ganze weisheitliche Repertoire vorhanden : Sprichwörter und indikativische Sentenzen wechseln ab mit einzelnen oder gereihten Mahnworten, welche alle oft begründet oder illustriert werden (z.B. 54.56.57.65). Diese Tendenz zur Ausschmückung zeigt sich besonders in jenen Worten, die durch die Schilderung einer Situation an die Grenze der Lehrerzählung reichen (vgl. 15.20.33.43). Auffällig und offensichtlich durch Gedankenassoziation angefügt ist die Dialogszene zwischen Homer und seinen Gefährten (13). - Einige Male lässt sich eine schwache thematische Gruppierung finden : 24-28 handeln von den guten und schlechten Sklaven; 92-96 von Tod und Leben. Besonders 69-95, welche in einer langen indikativischen Reihung die wichtigsten weisheitlichen Themen zur Tugendlehre anschlagen und

12) Die zum Bedeutungsfeld "Ehre/Schmach" gehörenden Wörter sind am stärksten vertreten, vgl. 1.2(2mal).4.5.10.14.15.31.33.34.36(3mal).43.63.96.

Tab. 5 : Die Themen von PseuMen in Stichworten

I. Personengruppen

Gott/Götter	1.2.4.7.15.17.25.28.36.52.63.65.68.69. 96 / 43
Eltern	2.4.5.13.14.34.62.65
Greise	2.13.14.29.67.70.92.93
Frauen	7.16.38.60
Kinder	1.6.8.33.35.52
Brüder	19.33
Sklaven	8.23-28.25
Freunde	5.33.34.45.65.73
Feinde	18b.32.54
Nächster	40
Vorgesetzte	65
Priester	43

II. Hauptsächlichste Themen der Weisheitsliteratur

Weiser/Weisheit	55.74.79.96
Tor/Torheit	58.81
Reichtum/Armut	14.15.18.21.36.44.45.47.57.64.66.69. 71.76.87.88.90.93
Essen/Trinken	9.10.12.43.45.57.59.85
schlechter Mensch	22.59
guter Name	56.71
Ehre/Schmach	2.9.10
Sprechen/Schweigen	16.46.53-56.60.86

III. Lebensfördernde Haltungen

Jugend/Alter	67.70.92.93
Trauer	96
Grosszügigkeit	64
Fröhlichkeit	72
Entschlossenheit	75
Hoffnung	80
Mut	55.56
Herzensreinheit	38

Gesundheit/Krankheit	90.91.94.96
Ruhe/Unruhe	68.89.96
Leben/Tod	14.15.18.21.54.56.66.69.73.92.93.95.96

IV. Lebensmindernde Haltungen

Lüge	31
Streit	20.22.31.61.62
Kampf	56.61
Zorn	78
Mord	3
Diebstahl	8.21.23.24.39.50.51
Ehebruch	7.37.38.63
Unzucht u.Ae.	8.41.63
Neid	84
Stolz	31.41.64
Angst	82
schlechtes Gewissen	83
Trägheit/Fleiss	11.12.77

V. Spezielles

Goldene Regel	40
allgemeine Weisungen	30.49.68.96
Erhöhung/Erniedrigung	15
Vergeltung	3.4.15
Schicksal	15.96
Gesetze	52
Jagd	42
Wasser	1.37
Ackerbau	1
Ausbildung	6.52
Traum	11
Anleihe	32
Erbschaft	33
Kreuzigung	50
Gericht	58
Lehrgespräch mit Homer	13

von einem allgemeinen Lehrspruch über Gut und Bös im menschlichen Leben umrahmt sind (68c.96a), können als relativ selbständige Sammlung angesehen werden, welche wie eine Anfügung an das grosse, formal gemischte Corpus 1-68b wirkt. Sonst ist jedenfalls keine weitere Strukturierung und auch keine gewollte, gedankliche Abfolge zu finden. "Jeder Spruch ist ein Gedanke für sich, bis zum nächsten ist immer ein Sprung"[13].

Was die Gattung von PseuMen angeht, ist hier grundsätzlich dasselbe zu sagen wie bei PseuPhok : Wir haben eine Logiensammlung vor uns, welche mit wenigen stilistischen Mitteln und einigen inhaltlichen Gruppierungen zu einer Weisheits_lehre_ gestaltet ist. Die lose Einheit entspricht der Gattung der Logoi Sophon. Die Pseudonymität ist literarischer Trick ohne ersichtliche Besonderheit : Es geht weder um die Konstituierung eines Menanderkreises, noch um die Verbreitung einer neuen Lehre. Die eigene Weisheit des Autors, welche nur an wenigen Punkten Profil hat, möchte über den berühmten Namen das Ohr der Leser finden. Mehr scheint die bescheidene Sammlung nicht zu wollen.

6.3 Traditionsgeschichtliche Ortung

6.3.1 Forschungsgeschichte

Die traditionsgeschichtliche Herkunft der Sentenzen von PseuMen ist schwer in den Blick zu bekommen, da keine unmittelbare griechische Vorlage aus der sonst bekannten Literatur zu ersehen ist. Schon der Erstherausgeber LAND hat PseuMen mit den echten Fragmenten Menanders und den Monostichen verglichen. "At ne unam quidem repperi quae Graece eadem forma servata sit." Dass er dabei die einzige, jedoch sehr kurze Uebereinstimmung des bei STOBAIOS 2.10,21 überlieferten Einzeilers Οὐδεὶς ἐπλούτησεν ταχέως δίκαιος ὤν[14] mit PseuMen 87a ("Reichtum ist herrlich und

13) FRANKENBERG, Die Schrift des Menander 275.

14) Aus MENANDER, Kolax 43 (SANDBACH 129); bei MEINEKE, Fragmenta Comicorum

ehrbar, doch wird er dem braven Mann nicht schnell zuteil.") übersah, ändert wenig am Sachverhalt. Wegen der Aehnlichkeit im Sinn ("sensus") oder in der Denkart ("cogitandi ratio") entschied er sich dann dafür, dass ein syrischer Heide aus menandreischen Sechshebern grössere Sentenzen gebildet und um eigene Worte und Sprichwörter hier und dort vermehrt hätte. Daneben seien auch Sentenzen anderer Griechen und "des öftern Andeutungen (spuriae) arabischer und hebräischer Sprache" eingeflossen[15].

BAUMSTARK verwahrte sich dann 1894 gegen eine solch weitreichende redaktionelle Tätigkeit des Kompilators und versuchte mit zusätzlichem Vergleichsmaterial aus der griechischen Neuen Komödie und den römischen Komikern Plautus und Terenz zu zeigen, dass PseuMen aus ursprünglich echten Sentenzen des Menander bestehe, welche jedoch nach der Manier der syrischen Gnomologien[16] zu einem kontinuierlichen Text ("perpetua oratio") verarbeitet worden seien, indem zahlreiche, z.T. sinnlose Konjunktionen eingefügt worden seien. Daraus ergab sich für ihn die bestürzende Einsicht, dass jene Logien in PseuMen, welche keine Parallelen bei MENANDER aufweisen, nach ihrer syntaktischen Herauslösung aus dem syrischen Textgefüge, echte und n e u e Fragmente Menanders darstellten ![17]

Graecorum II, 1064, als Monostich 688 (suppl. ex Aldo) angeführt; mit Recht getilgt bei JAEKEL, Menandri Sententiae XVI. - Vgl. auch AUDET, La Sagesse de Ménandre 78.

15) Anecdota Syriaca I, 198f. (Uebers. von mir). Schon 1855 hatte GUIZOT, Ménandre 39/40, Anm. 1, in den von RENAN mitgeteilten ersten drei Logien von PseuMen (1-3a) "trop de souvenirs des saintes Ecritures et l'allure trop marquée de l'imagination orientale", festgestellt, "pour que nous puissions croire le recueil authentique et raisonnablement attribué à Ménandre". RENAN scheint brieflich bei GUIZOT ähnliche Bedenken geäussert zu haben.

16) Vgl. die schon oben Kap. 5.1.2, Ziff. n betonte Umgestaltung der pseudopythagoräischen Sextussentenzen zu einem kontinuierlichen "Logos des Papstes Xystus" bei EVAGRIUS PONTICUS; siehe MUYLDERMANS, Le Discours de Xystus 183-201.

17) Lucubrationes Syro-Graecae 473f.487; vgl. die Korrektur in : DERS., Geschichte der syr. Lit. 169. Aehnlich aber weniger radikal auch STAEHLIN, Die hellen.-jüdische Lit. 623 : "wahrscheinlich nur die syrische Uebersetzung oder Bearbeitung einer griechischen, den Monosticha des Menandros ähnlichen Sammlung, die selbst neben echten Bruchstücken des Komikers bereits Nachahmungen enthielt."; KOERTE, Art. : Menandros (9), PRE 15/1 (1931) 716, findet einen "Grundstock von Sinnsprüchen Menanders", der "in immer steigendem Masse durch Aufnahme von Versen anderer Dichter und durch neue Stümpereien" erweitert wurde.

Ein Jahr später kam FRANKENBERG zu einem diametral entgegengesetzten Resultat, indem er alle möglichen Aehnlichkeiten zu den biblischen und frühjüdischen Weisheitstexten zusammenstellte und kontrapunktisch zu BAUMSTARK formulierte : "... Die Schrift des Menander (ist) eine jüdische Spruchweisheit (...) ganz in der Art von Proverbien und Jesus Sirach. Der Hauptnachdruck ist bei dem Beweis (...) nicht darauf zu legen, dass sich hier und da ein Spruch findet, der bis aufs Wort in jenen Schriften wieder begegnet, selbst nicht darauf, dass der Text an einigen Stellen nur durch Rücksichtsnahme auf ein hebräisches Original sich erklären lässt, sondern auf die Gleichheit in der ganzen Art des Denkens, des Empfindens und der Weltanschauung. Es findet sich kaum ein Thema, das nicht auch bei Sirach oder in den Proverbien behandelt wird, und zwar in demselben Geist ... eine solche totale Uebereinstimmung weist auf die gleiche geistige Atmosphäre, verrät eine gemeinsame Tradition, zeigt den Stempel der Schule"[18].

Die beiden letztgenannten Stellungnahmen mussten eine Reaktion hervorrufen. SCHULTHESS führt 1912 den doppelten Schlag auf beide Seiten : "Baumstark's Meinung, es seien lauter ursprüngliche Einzeiler zusammengeschweisst", scheint "gänzlich aus der Luft gegriffen und falsch". Frankenberg's These sei allerdings "noch schlimmer", da er "aus begreiflichen Gründen keinen einzigen Beweis erbracht" habe, weder für ein hebräisches Original, noch für einen Hebraismus, noch "für seine Meinung, dass die Sprüche ein einheitliches Produkt eines einzelnen Weisen seien, und gar ein jüdisches aus der Römerzeit". Den Grund für eine solche Verirrung sieht SCHULTHESS vor allem in einer "merkwürdige(n) literarische(n) Voreingenommenheit" Frankenberg's, der in PseuMen à tout prix ein jüdisches Werk finden wollte, obwohl es im Grunde eine "Anthologie darstellt, deren einzelne Teile der internatio-

18) Die Schrift des Menander 264; in Anm. 2 postuliert er zudem, "dass der Text sehr reich an Hebraismen" sei. Aehnlich KRAUSS, Art. : Menander, JE 8 (1904) 473f.; SCHUERER III, 622ff.; RIESSLER, Altj. Schrifttum 1328f.; kritisch dann MARKON, Art. : Menander, Jüdisches Lexikon 4 (1930) 89. Die Encyclopaedia Iudaica, Jerusalem 1972, hat das Stichwort nicht mehr.

nalen Weisheitsliteratur Vorderasiens und Griechenlands entnommen sind"[19].

Damit war wieder jene doppelte, offene Antwort gegeben, wie sie ähnlich schon LAND (1862) formuliert hatte. Erst AUDET bringt 1952 ausgeglichenes Parallelenmaterial, indem er die Verbindung sowohl zu den griechischen Gnomologien als auch zu den atl. und frühjüdischen Weisheitsbüchern aufzeigt und ein kritisches Minimum von Vergleichspunkten anbietet.

6.3.2 Die Präsenz biblisch-frühjüdischer Weisheitstraditionen

Als gute Berührungspunkte zwischen PseuMen und den biblisch-frühjüdischen Weisheitstexten können folgende Stellen angezeigt werden :

PseuMen 4 (vgl.14):	Vgl. Sir 3,1-16; 7,27f. : Charakteristisch ist die strikte Verknüpfung von Verachtung der Eltern und Gottesstrafe.
PseuMen 9 :	Sir 31,25-31; bes. auch TestJud 14,1-4.7f.; 16,1-3 : Vom Weintrinken in Freude und mit Mass.
PseuMen 11a :	Vgl. Spr 6,9-11 (= 24,33f.); 19,15a; 20,13 : Der faule Schläfer, der verarmt und hungert.
PseuMen 18a :	Vgl. Sir 8,7 (auch bei syrAch 79, s.u.) : Freu dich nicht am Tod eines Menschen !
PseuMen 55 :	Vgl. Sir 20,5 : Selbst der Tor scheint weise, wenn er schweigt.
PseuMen 65 :	Vgl. Sir 7,30 (auch Did 1,2) : "der Gott, der dich gemacht hat".
PseuMen 68c.96a :	Vgl. Koh 5,17b; 8,15b : die von Gott bestimmte, kurze Zeit des Lebens mit seiner Freude und seiner Last[20].

19) Die Sprüche des Menander 201f.; ZEEGERS-VANDER VORST, Une gnomologie d'auteurs grecs en syriaque 166-169, stellt 13 weitere syrische Gnomologien zusammen (vgl. schon BAUMSTARK, Geschichte der syr. Lit. 170, Anm. 5), die vielleicht auf eine gemeinsame Sammlung zurückgehen (169f.), jedoch keinen einzigen Vers mit den echten Werken der angegebenen Autoren oder überhaupt der heute bekannten griechischen Literatur gemeinsam haben. In PseuMen sieht ZEEGERS-VANDER VORST einen ähnlichen pseudepigraphischen Text einer verloren gegangenen griechischen Gnomologie, die jedoch jüdisch oder christlich (175, Anm. 58; mit ?) überarbeitet sei.

20) Vgl. FISCHER, Eschatologie und Jenseitserwartung 26f.; er verweist auf eine "spätere Studie" (27) über den Zusammenhang zwischen PseuMen und Koh. S. auch Anm. 26.

PseuMen 69 : Vgl. bes. Sir 1,11-20 (und viele andere Stellen): Die Furcht des Herrn ist...

Es ist jedoch keine einzige wörtliche Uebereinstimmung festzustellen, sodass von einer literarischen Abhängigkeit, wie FRANKENBERG sie - mit vielen, noch weniger zutreffenden Beispielen - sah, nicht die Rede sein kann. Eine diffuse Kenntnis der biblischen und frühjüdischen Weisheitsschriften ist zwar auf grund dieser Berührungspunkte zu vermuten; für eine Zuordnung von PseuMen in den näheren Umkreis des Judentums müssen aber andere Argumente als nur literarische Aehnlichkeiten herangezogen werden. Als solche "weltanschauliche" Indizien, die PseuMen deutlich vom Heidentum unterscheiden und deshalb auf jüdisches Gedankengut hinweisen, sind besonders folgende Aussagen zu werten :

Die Einzigkeit Gottes ist undiskutierte Evidenz. Dieser strikte Monotheismus wird zwar weiter nicht propagiert, vor ihm erscheinen aber die heidnischen Priester und deren "Götter" (43) als niedrig und lächerlich[21]. Gott ist souveräner Garant der menschlichen Ordnungen (bes. 52b), hält Leben und Tod, Gut und Bös in seinen Händen (15.68), ahndet Verbrechen und belohnt die Tugend.

Der Mensch ist das Werk Gottes (65); er erfährt Lohn oder Strafe in diesem seinem irdischen Leben (2.4), da es nach dem Tod nur mehr ein trostloses Schattendasein gibt. Die "Furcht Gottes" ist die einzige angeführte Relation, die zwischen den Menschen und Gott besteht; nur über sie kommt Erhörung des Gebetes zustande (17), erlangt der Mensch "alles Gute" (69).

Dass PseuMen 40 die Goldene Regel im engsten Anschluss an die Formulierung bringt, die wir schon von Hillel oder ʿAqiba (bSchab

---

21) Die "Götter" in PseuMen 43 machen nur Schwierigkeiten, wenn man unter den Priestern jüdische Amtspersonen versteht, s. FRANKENBERG, Die Schrift des Menander 265-270; SCHUERER III, 622, und RIESSLER, Altj. Schrifttum 1329, welche darin eine Tarnung des jüdischen Autors oder eine falsche Deutung des hebräischen אלהים sehen. Gerade der Gegensatz zwischen "Gott" und den "Göttern der Priester" hebt den Gott in PseuMen von jenem anonymen Gott der Lebenslehren ab, der nur "die Summe aller Einzelgötter" meint (vgl. BARTA, Der anonyme Gott 88).

31a Par AbRN B 26), in Tob 4,15a und TargJeruschalmi I angetroffen haben[22], könnte dann als schmaler textlicher Steg in die frühjüdische Weisheitsliteratur verstanden werden, umso mehr als die übliche syrische Form der Goldenen Regel, wie wir sie bei APHRAATES (gest. 345 n.) und PHILOXENOS v. Mabbug (gest. 523 n.) finden[23], von der Formulierung in PseuMen leicht abweicht.

Viel mehr an Argumenten inhaltlicher Art lässt sich für den biblisch-frühjüdischen Charakter von PseuMen nicht vorbringen. Die Aehnlichkeit mit PseuPhok im Gesamtcharakter und in vielen, jedoch dem Hellenismus verdankten Aussagen, und das lose Netz von Beziehungen zu den wohl auch im heterodoxen Judentum umgehenden Achikartraditionen (s.u. Kap. IV), vermögen zwar noch etwas mehr Hintergrund für die geistesgeschichtliche Situierung von PseuMen im frühjüdischen Raum zu schaffen, die folgende Liste von Bezugspunkten gestattet es aber nicht, irgendwelche gemeinsame literarische Basis frühjüdischer Art zu postulieren, wie dies bei der Dreiergruppe JOSEPHUS, Ap 2,190-219, PHILO, Hyp 7,1-9 und PseuPhok der Fall war. Dass sich die deutlichsten Bezüge zu syrAch finden, führt uns hier erstmals in jenen weiten Bereich der Achikartraditionen, welche Judentum, Hellenismus und orientalische Traditionen in enge Verbindung miteinander bringen[24].

PseuMen 2a : Vgl. PseuPhok 8; JOSEPHUS, Ap 2,206[25] :
Zuerst ehre Gott, dann deine Eltern !

PseuMen 13a : Vgl. syrAch 74 :
Streite nicht mit dem Aelteren !

---

22) S. o. Kap. 4, bei Anm. 1-3.

23) Vgl. CONNOLY, A negative Form 351ff.; AUDET, La Sagesse de Ménandre 69, Anm. 4, sieht darin ein Indiz für die nicht-syrische Vorlage.

24) Für die Entschlüsselung der Achikarverweise s. Kap. IV.0.

25) Für die zahlreichen Belege in der griechischen Fundamentalethik der "ungeschriebenen Gesetze" s. o. Kap. 5.1.2, Ziff. a; in den griechischen Gnomologien s. Kap. 5.2, Anm. 15, bes. MENANDROS, Monostichen 322 (JAEKEL 51) : θεὸν προτίμα, δεύτερον δὲ τοὺς γονεῖς (vgl. 352 !).

PseuMen 15 : Vgl. aramAch 56.II,8f. (Gr: 60); armAch 167 :
Vom erhöhenden und erniedrigenden Gott.[26]

PseuMen 18a : Vgl. syrAch 79; Sir 8,7 :
Freu dich nicht am Tod eines andern ![27]

PseuMen 18b : Vgl. aesAch 145 :
Bete nicht um den Tod des Feindes, sondern dass er in Armut und Leid komme !

PseuMen 20 : Vgl. syrAch 73 (85) :
Vermeide den Ort eines Streites, sonst wirst du selbst geschlagen und kommst als Zeuge vor Gericht.

PseuMen 36 : Vgl. syrAch 82 :
Ehre den von Gott beschenkten Reichen !

PseuMen 38b : Vgl. syrAch 9 :
Sündige nicht mit der Frau deines Nächsten, damit nicht auch deine Frau mit einem fremden Mann sündigt.

PseuMen 40 : Vgl. armAch 189 :
die negativ formulierte "Goldene Regel".

PseuMen 61 : Vgl. aramAch 56.II,2f.(Gr: 55); syrAch 52.73a; aesAch
Vermeide den Kampf mit dem Stärkeren ! 146a :

PseuMen 66 : Vgl. PseuPhok 1o9f., auch Koh 5,17-19 :
Geniesse den Reichtum, bevor du stirbst. In die Unterwelt kannst du nichts mitnehmen.

PseuMen 71 : Vgl. syrAch 64, auch Spr 22,1; Koh 7,1; Sir 41,12 :
Ein guter Name zählt mehr als Reichtümer.

---

26) Man ist versucht, in der Spruchgruppe 15, die mehrmals an die Achikartraditionen anklingt, überhaupt eine Auswertung der Achikarerzählung - ähnlich wie in Tob 14,10a-11a; - zu sehen :

"Voici un homme tombé dans le malheur;
personne ne croit qu'il se remettra sur pieds.
Mais, l'heure venue, Dieu le prend par la main,
le relève et le fait monter au faîte des honneurs.
Car la richesse n'est pas éternelle,
et la pauvreté ne dure pas toujours.
Tout arrive au gré de la fortune.
J'ai vu celui qui se dressait pour tuer être mis à mort,
et celui dont on s'emparait pour le perdre trouver la vie.
Car celui que Dieu élève, n'est pas (exalté) éternellement,
et celui qu'il humilie, n'est pas (abaissé) pour toujours.

(Uebers. AUDET, La Sagesse 64) Wem klingt hier jedoch nicht auch Koh in die Ohren ? vgl. PseuMen 66.68c.71.96a.

27) Vgl. auch MENANDER, Monostichen 346 (JAEKEL 52) : θνητὸς πεφυκὼς μὴ γέλα τεθνηκότα.

6.4 Pseudo-Menander : Der Abschluss der jüdisch-alexandrinischen Weisheitsbewegung

Lässt sich etwas über den Bezug des Autors zu den im hellenistischen Judentum möglichen Formen der Religionszugehörigkeit sagen ? Lässt sich das Verhältnis von jüdischer und griechischer Denkart in PseuMen etwas deutlicher fassen ?

Einige Indizien weisen in ein dem PseuPhok verwandtes Entstehungsmilieu : Dass PseuMen eine Uebersetzung einer griechischen Vorlage ist, unterliegt keinem Zweifel[28]. AUDET hat nun die richtige Beobachtung gemacht, dass in PseuMen 65 bei der Uebersetzung ins Syrische eine Verwechslung von einem ursprünglichen νομός = ägyptischer Distrikt mit νόμος = Gesetz, Bestimmung stattgefunden hat, wodurch der Satz unverständlich wurde[29]. Dies weist eindeutig nach Aegypten. Ob sein zweites Argument, dass die Erwähnung des Wassers als erste Sorge des Menschen (PseuMen 1) von den in Frage kommenden Kulturgebieten griechischer Prägung am besten auf Aegypten zutreffe, möchte ich bezweifeln. Das Schwert als Symbol der Macht (PseuMen 3), die Kreuzigung als Todesstrafe für Diebstahl (PseuMen 50) und die Existenz von Gladiatorenschulen für Jünglinge (PseuMen 6) weisen auf die römische Epoche hin. Terminus ante quem ist die Zeit um 400 n., da seit Konstantin's Verbot der Gladiatorenspiele (325 n.) die Gladiatorenschulen langsam eingingen. Den terminus post quem kann das in PseuMen 24 vorausgesetzte Sklavenrecht abgeben, wo der Herr nicht mehr über Leben und Tod seines Sklaven verfügen kann. "Comme la législation restrictive de ce droit ne fait son apparition que sous les Antonins, et qu'elle n'a qu'assez lentement passé dans la pratique, il faut placer la rédaction de notre recueil au plus tôt vers la fin du IIe siècle"[30].

---

28) Ausser GUIZOT, Ménander 39/40, Anm. 1, und LAND, Anecdota Syriaca I, 199, die den syrischen Uebersetzer mit dem Autor der Sammlung verwechseln (vgl. die Kritik von GEIGER, Bibliographische Anzeige 753), und FRANKENBERG, der eine (nicht zu beweisende) hebräische Vorlage postuliert, sind sich die Forscher über die griechische Ursprache einig.

29) La Sagesse de Ménandre 73, Anm. 1.

30) Ebd. 77. Für die Römerzeit optieren alle Autoren, die eine Datierung geben.

PseuMen ist somit ein griechisches opusculum eines ägyptischen Sprücheschreibers, der ähnlich wie andere seiner Zeitgenossen seine eigene Spruchweisheit unter dem Namen des berühmten, in Aegypten jedem Schulkind bekannten[31] Menander unter die Leute gebracht hat. Er hatte vor allem griechische Sentenzenliteratur im Ohr, aber auch lose Erinnerungen an biblisch-frühjüdische Weisheitstexte. Sein theologisches und anthropologisches Gedankengut war jedenfalls in einigen zentralen Punkten von jüdischen Glaubensvorstellungen geprägt. Es fehlt jedoch - wie schon bei PseuPhok - jede Reminiszenz an die Geschichte und den spezifischen Auftrag Israels, und zudem ist - im Unterschied zu PseuPhok - auch keine Verbindung zur biblischen Gesetzesliteratur festzustellen. Mose fehlt nicht nur als apologetischer Bezugspunkt, sondern überhaupt. Mit PseuMen ist deshalb jener Schritt in die hellenistisch-römische Welt getan, zu dem PseuPhok ca. 100 Jahre früher anhob. Das Resultat ist deutlich : So wie PseuMen zu Leuten spricht, die in geordneten Verhältnissen ein Leben führen können, welches nur die Freuden und Leiden <u>jedes</u> Menschen kennt, so bezeugt er auch einen Autor, dem es nurmehr um die innere und äussere Stabilität des Einzelmenschen in den Wechselfällen des Lebens geht, ohne dass ein Auftrag oder Anliegen sichtbar würde, das PseuMen entschieden von den in hellenistisch-römischer Zeit so zahlreich zirkulierenden Lebenslehren abheben würde[32].

KOERTE, Art. : Menander (9), PRE 15 (1931) 716, datiert in das 1. Jhd. n., da der Menander feindlich gesinnte Attizismus (s.o. Anm. 2) eine Sammlung von Menandersentenzen unmöglich gemacht hätte. Gerade solche laienhaften Sammlungen machten aber eine weitere Verbreitung Menanders trotz der offiziellen puristischen Stilrichtung möglich. Zudem war in Alexandrien der Attizismus nicht menanderfeindlich, vgl. SCHMID, Der Atticismus in seinen Hauptvertretern III, 273, Anm. 15.

31) Da in der hellenistisch-römischen Zeit praktische Uebungen an Sentenzen und Chrien fester Bestandteil des Elementarunterrichts in Rhethorik waren (vgl. MARROU, Histoire de l'éducation 238-240), sind recht viele "Menandersentenzen" auf Schülernotizen, Lehrmitteln u. Ae. erhalten geblieben. KALBFLEISCH, Μενάνδρου γνῶμαι 100-103, hat z.B. ein Fragment einer alphabetisch geordneten Sammlung aus dem 3. Jhd. n. mit der Unterschrift Μενάνδρου γνῶμαι veröffentlicht (Pap. Giss. 348), in welchem echte menandrische Monostichen mit andersweitig bekannten Gnomen vermischt sind (=JAEKEL Frgt III, S. 6); weiteres bei GOERLER, Μενάνδρου Γνῶμαι 102-118 (Gnomologien).

32) AUDET, La Sagesse de Ménandre 80f., sieht im Monotheismus von PseuMen Grund genug, diesen zu den "Gottesfürchtigen" zu zählen und von dort her eine Linie zu den "Menschen guten Willens" christlicher Prägung zu ziehen. Konnte man dies bei PseuPhok noch mit einigem Recht erwägen (s.o. Kap. 5.2, Anm. 72), so fehlen hier m.E. triftige Gründe.

PseuMen dokumentiert so am äussersten Rand dessen, was man noch frühjüdische Literatur nennen kann, wie Weisheitstraditionen - und mögen sie auch biblisch beeinflusst sein - zu einer Sentenzensammlung ohne deutliche Erkennungsmarken und somit ohne klare Identität wird. Nurmehr leichte, geistesgeschichtliche Verbindungslinien zurück in die biblische und jüdische Glaubenswelt sind sichtbar. Die starke Präsenz griechischer und orientalischer Weisheitstraditionen zeigt, dass wir uns bei PseuMen auf jenes internationale Weisheitsmilieu hin bewegen, dessen Raum anhand der Achikartraditionen umschrieben werden kann (s. Kap. IV). Wir stehen am Ende jener Geistesbewegung, welche mit den alexandrinischen Historikern und Romanciers begann und über Philo und PseuPhok das ägyptische Judentum bis ins 2. Jhd. prägte.

IV. FRUEHJUEDISCHE WEISHEIT IN DEN ACHIKAR - TRADITIONEN ?

0. ZUR UEBERSICHT

Die Achikar-Traditionen sind eine komplexe Angelegenheit, da sie vom 7. Jhd.v. bis in unsere Zeit hinauf reichen[1]. Wenn wir uns auf die frühen Formen einschränken und nur jene textlichen Verzweigungen beachten, welche den Kontext zur frühjüdischen Traditionslinie bilden, so sind folgende vier Textgruppen als hauptsächliche traditionsgeschichtliche Fixpunkte zu beachten :

1. Die jüdisch-aramäischen Papyri von Elephantine aus dem 5. Jhd. v. (= aramAch).
2. Demotische Fragmente aus römischer Zeit (= demAch).
3. Die orientalische Episode im griechischen Aesoproman aus dem 1. Jhd.n. (= aesAch).
4. Die orientalischen Versionen (=orVers) mit dem Syrer als Hauptzeugen (= syrAch) aus christlicher Zeit.

Das Märchen vom weisen Achikar (arab : Haikar) ist in Europa zwar seit der ersten Uebersetzung von "Tausendundeine Nacht" durch A. GALLAND (1704-1717)[2] bekannt, doch hat es nie jenes

1) Kurze Gesamtdarstellungen bei NOELDEKE, Untersuchungen; MEISSNER, Das Märchen; GUTMAN, Art.: Achikar, Encyclopaedia Judaica 1 (1928) 720-728.- DEGEN, Art.: Achikar, Enzyklopädie des Märchens 1 (1975) 54-59, bezieht auch weiteres, für die Märchenforschung wichtiges Vergleichsmaterial besonders aus dem östlichen Sprachraum (altkirchenslavisch, rumänisch, russisch, alttürkisch, kiptschakisch, georgisch) mit ein.

2) Les Mille et une nuits, contes arabes, 12 Bde, Paris 1704-1717 (zit. nach RONCAGLIA, Art.: Alf Laila Wa-Laila, Kindler's Literaturlexikon 3 (1976) 919).

breite Publikum gefunden wie z.B. die Märchen von Sindbad, Aladin und Ali Baba, welche sich ebenfalls nur im Anhang der berühmten Sammlung vorfinden. Die zahlreichen orientalischen Versionen der Geschichte und der Weisheitslehre des alten Weisen Achikar, welche seither gefunden wurden, beweisen jedoch, dass es eine "besonders im christlichen Orient und Okzident weit bekannte und verbreitete Geschichte" war, ja sogar, dass wir in ihr "vermutlich das älteste uns erhaltene Märchen auf semitischem Boden besitzen"[3], das in seiner frühesten Fassung "die Keimzelle des antiken Romans und damit des Romans überhaupt"[4] darstellt.

Zur Uebersicht sei eine inhaltliche Zusammenfassung nach syrAch, der ausführlichsten Version, vorangestellt[5]:

1 - 2 : Achikar, der kinderlose Beamte unter Sennacherib und Sarḥedom, adoptiert seinen Neffen Nadan, um ihn zu seinem Nachfolger am Hof heranzubilden.

3 : Achikar unterrichtet Nadan in seiner Weisheitslehre (Logien 1-95).

4 -15 : Durch Nadans Verleumdungen gerät Achikar in Ungnade beim König, wird zum Tode verurteilt, entgeht aber durch Bestechung des Henkers der Hinrichtung und wird in einer Grube versteckt[6].

16-25 : Sarḥedom, durch eine Rätselfrage des Pharao in Verlegenheit gebracht, bedauert den vermeintlichen Tod Achikars. Dieser wird befreit und übernimmt die Lösung des Rätsels (Bau eines Palastes zwischen Himmel und Erde).

26-32 : Achikar reist nach Aegypten, löst die Aufgabe mit Hil-

---

3) MEISSNER, Das Märchen 3.

4) ALTHEIM/STIEHL, Die aramäische Sprache 183.

5) Wegen der Handlichkeit der parallelen Darstellung aller wichtigen Texte (ausser aramAch) und der damit gegebenen einfacheren Zählung und Zitation der Weisheitsworte wird hier und weiterhin die Ausgabe von NAU, Histoire et Sagesse d'Ahikar l'Assyrien (Paris 1909), als Verweisausgabe benutzt, ohne dass damit über die Textqualität etwas entschieden sein soll (s. u. Kap. 4). Die Ziffern der Weisheitslogien aus syrAchPar sind deshalb wie folgt zu verstehen:

(3,) 1- 95	} syrAch + Parr aus den orVers
(33,) 96-142	}
143-157	aesAch (nach Pl; s. u. Kap. 3)
158-209	Sondergut von armAch (52 Logien)
210-261	Sondergut von slavAch (52 Logien) } nicht berücksichtigt.
262-285	Sondergut von rumAch (24 Logien) }

6) Hier bricht der erzählende Teil von aramAch endgültig ab.

fe zweier dressierter Adler und Knaben, verblüfft alle Weisen des ägyptischen Hofes mit seinen Antworten und kehrt reich beschenkt nach Assur zurück[7]. Er bittet sich Nadan aus und bestraft ihn fürchterlich.

33 : Achikar hält dem gefesselten, blutig geschlagenen Nadan eine lange Mahn- und Klagerede (Logien 96-142).

34 : Nadan schwillt an und birst auseinander.

AesAch stimmt im Grossen und Ganzen mit diesen inhaltlichen Elementen überein, obwohl er wesentlich kürzer ist. AramAch ist fragmentarisch; was bei ihm nach Kap. 15 (des syrAch) geschieht, kann auf keine Weise rekonstruiert werden. Der grösste strukturelle Unterschied besteht bei der Einfügung der weisheitlichen Stücke : Die orVers haben alle die Zweiteilung in eine Lehr- und eine Strafrede; aesAch hat nur eine einzige kurze Weisheitslehre v o r der Abreise Achikars nach Aegypten (also nach syrAch 25); ähnlich mag es bei demAch gewesen sein (s.u.); in aramAch ist die Abfolge der Elemente nicht mehr mit Sicherheit zu bestimmen.

Die Themen von syrAch 3 Par aramAch 53-59 seien in einer weiteren Tabelle zusammengestellt. Eine erste summarische Einsicht in Aehnlichkeiten und Unterschiede zwischen den beiden Versionen, zu PseuPhok (vgl. Tab. 4) und zu PseuMen (vgl. Tab. 5), sowie zum weiteren spätbiblisch-frühjüdischen Schrifttum ist dadurch ermöglicht:

---

7) AesAch endet hier, da Nadan vor der Reise Achikars nach Aegypten bestraft wird und stirbt.

Tab. 6 : Die Themen von syrAch 3 Par aramAch 53-59 in Stichworten

	syr	aram[8]
I. Personengruppen		
Gott	2.8.31.37.38.81.82	vgl. 32.37.38.41.49.66. 69.77.78
Idol	90	
Satan	38.(49)	
König		17-21.23.25f.
Frauen (vgl.Schönheit)	7.8.9.14.26.27.39 77.88.92	!
Eltern		49
Kinder (Erziehung)	19.32.33.37.39.53.59	2.3.4.24
Sklaven	35.44.45.53	5.6.99
Freunde,Freundschaft	17.61.64.70.76.78.94	vgl.53
Feinde	25.28.38.79a	77.79
Vorgesetzte	42.43.72	94
Priester	81	
Mächtiger	52.73	54.55.56
Aelterer	74a.79b	
Junge Leute	16.18	
Nächster	49	vgl. 9.31
Fremder		30
Gerechter/Sünder	29	39.41.74.75.vgl.93
Vom Menschen		9.33.44
Guter Mensch	75	68.72
II. Hauptsächlichste Themen der Weisheitsliteratur		
Weiser/Tor } Weisheit/Torheit }	12.15.16.18.24.30.36.40. 50.51.60.80.87.93.95	13.57.82
Reicher/Armer } Reichtum/Armut }	22.55.56.61.64.68.69. 82.95	22.47.48.109
Schönheit(vergänglich)	6.26.65.92	
Guter Name	6.64.65	53
Gute Manieren	11a	

8) Ausnahmsweise (vgl. bei Tab. 7) wird in dieser Spalte nur nach GRELOT, Les proverbes araméens 178-194; Documents araméens 427-452, gezählt, welcher nach Logieneinheiten unterteilt.

Sprechen/Schweigen	2.3.5.10.11.36.41.48. 63.70.71.72.73.87.89	12.14.15.16.27.32.37. 53.57
Essen und Trinken	14.54.69	12.90.91
Keuschheit	9.24.47b	

III. Lebensfördernde Haltungen

Trauer	67	
Ruhe	66.73	
Freigebigkeit	31.91	
Borgen		40.42f.
Böses durch Gutes besiegen	74b	
Kluger Ankauf	34.35	
Unterwürfigkeit	40	
Gute Rechtssprechung	47	
Genügsamkeit	23	47
Zwei Wege	62	

IV. Lebensmindernde Haltungen

Krankheit u.Aehnl.	43.62	
Alter	33.47	
Tod	13.21.63.66.79.84	
Ueble Nachrede	57	
Lüge	36.87	44-46
Lachen, Spotten	58.86	
(unersättliches)Auge	84	67
Streit	7.8.14.85.86	
Mord	73.86	
Diebstahl	87	38
Sünde	(49).63.67	
Vor Gericht	73.74.77.78.83	
Uebermässige Geschäftigkeit	46	

V. Spezielles

Schiffahrt	20	
Vom Versiegeln und Lösen	4	

Eine einigermassen vollständige Bibliographie zu Achikar steht noch aus. NAU hat die Literatur bis 1909 besprochen (Histoire 15-35) und nach Sprachgruppen aufgeschlüsselt (Ebd. 137-142). DEGEN, Art. : Achikar, Enzyklopädie des Märchens 1 (1975) 57ff., stellt die "wichtigste(n) Textausgaben und Uebersetzungen" in allen für die Märchenforschung bedeutsamen Sprachen zusammen, bietet sonst aber wenig neuere Titel (vgl. Sp. 59). DENIS, Introduction 201-214, hat das Verdienst, Achikar wieder ernsthaft in die frühjüdische Pseudepigraphie einbezogen und auf erstaunlich kleinem Raum die wesentlichen Aspekte dargestellt zu haben. Die methodische Beschränkung seines Einleitungswerkes auf die griechischen Pseudepigraphen gibt jedoch einem kleinen Ausschnitt aus der Achikar-Ueberlieferung ein verhältnismässig zu grosses Gewicht. - Auf diese drei Autoren soll hier verwiesen werden. CHARLESWORTH, The Pseudepigrapha 76f., verweist auf eine Dissertation und Neuausgabe der Achikarsprüche von J. LINDENBERGER. - Die ca. 200 in diesem Kapitel verarbeiteten Beiträge zu Achikar stellen den heutigen status quaestionis dar.

1. DIE JUEDISCH-ARAMAEISCHEN PAPYRI VON ELEPHANTINE AUS DEM 5. JHD. V. (= ARAM ACH)

Im Jahre 1906 wurden in der von Israeliten bewohnten Garnisonsstadt auf der Nilinsel Elephantine die Fragmente eines aramäischen Achikar gefunden[1]. Sie liegen jetzt in folgenden Ausgaben und Uebersetzungen vor :

SACHAU, Aramäische Papyrus und Ostraka (1911), 147-182 : Ed. princeps; dt. Uebers.; Taf. 40-50.
UNGNAD, Aramäische Papyrus (1911), 62-82 : aram.; krit. App.
COWLEY, Aramaic Papyri (1923), 212-220 : aram.; 220-248 : engl. Uebers.+Komm.
KOOPMANS, Aramäische Chrestomathie I (1962), 136-145 : Komm.; II, 32-35 : aram., teilweise.

CAMBR.-ED. (1913), 168-173 : engl. Uebers.
GRESSMANN, AOT (1926), 454-462 : dt. Uebers.
GINSBERG, ANET (1955), 427-430 : engl. Uebers.
GRELOT, Les proverbes araméens (1961), 178-194; Documents araméens (1972), 427-452 : fr. Uebers.

Der Erstherausgeber SACHAU hat die 11 Papyrusfragmente zusammengestellt und zu zwei Gruppen geordnet, einen "erzählenden Teil" (Pap 49-52) und "Sprüche und Fabeln" (Pap 53-59). Während die Rahmenerzählung sich nach dem Leitbild der orVers zu einem kontinuierlichen Text zusammenfügen liess, war dies bei dem belehrenden Teil nicht mehr möglich. Die Pap 53-59 "enthalten nicht einen in sich zusammenhängenden Text, sondern separate Teile einer Sammlung von Sprüchen und Tierfabeln. Der hier gegebenen Reihenfolge der Blätter liegt nicht ein bestimmtes Prinzip zugrunde"[2]. Es ist also nicht möglich, den Umfang der Weisheitsworte und ihre Position innerhalb des ganzen Textes zu bestimmen. Bildeten sie eine

1) Informative Berichte über die Ausgrabungen und zu den Realien der Stadt bei MEYER, Der Papyrusfund 5-15; KRAELING, The Brooklyn Museum 3-119 (sehr gediegen), und GRELOT, Documents 33-69.

2) Aram. Pap. und Ostr. 159. Zwischen Pap 53 und 54 scheint immerhin ein direkter Uebergang, zwischen 54 und 55 eine sichere Diskontinuität zu bestehen; vgl. GRELOT, Documents 436.438, Anm. n; STUMMER, Der kritische Wert 2-5.

einzige, separate Sammlung nach, oder wie bei aesAch innerhalb der Erzählung, oder zwei Gruppen, eine belehrende und eine mahnende wie bei den orVers ?

Zudem ist "kaum eine Vermutung möglich"[3] über den weiteren Verlauf der Erzählung. Soweit sie jedoch erhalten ist, ist sie "sehr einfach, volkstümlich weitschweifig mit vielen Wiederholungen, ohne irgendwelches Streben nach rhetorischem Schmuck abgefasst, in einfachster Sprache geschrieben, ein wahres Volksbuch, das jederman verstehen konnte". Sämtliche Texte zeigen "eine mit vollendeter Sorgfalt ausgeführte, in allen Details sich gleichbleibende Musterschrift ..., wie sie für das Abschreiben eines vortrefflichen, vielleicht hochgeschätzten Literaturwerkes für angezeigt angesehen werden mochte"[4]. Der Kopist, der ehemalige Quittungen oder ähnliches neu beschrieb, hatte jedoch einen Text vor sich, "der schon alt und beschädigt war...; manchmal konnte er seinen Text nicht lesen und manchmal verstand er ihn nicht"[5]. Der Text von Elephantine ist also nur ein zufällig entdecktes Exemplar eines in der Perserzeit weitverbreiteten Literaturwerkes.

Wie einige Entlehnungen aus dem Persischen[6] zeigen, hat aramAch seine vorliegende Endgestalt in persischer Zeit bekommen. Die Erstfassung kann aber nicht in persisch geschrieben worden sein, da viele Indizien weiter in die assyrische Zeit hinaufweisen.

Zur Klärung des traditionsgeschichtlichen Ausgangspunktes sei hier in Form eines kleinen Exkurses die Frage nach der Vorgeschichte des aramAch gestellt. Es ist dabei auf einige Sachverhalte hinzuweisen, welche nach den Jahren 1890-1920, dieser Blütezeit der Achikarforschung, aufgeschienen sind, aber nicht in

3) STUMMER, Ebd. 4.

4) SACHAU, Aram. Pap. und Ostr. 159.

5) COWLEY, Aram. Pap. 208; vgl. NOELDEKE, Untersuchungen 7.

6) COWLEY, Aram. Pap. 205f: אתור aus pers. athura; die Beifügung von שמה nach einem Namen (dagegen KRAELING, The Brooklyn Museum 98); Gebrauch von אחד als redundante Konjunktion; STRACK, Rez.: Ungnad 834f., bringt 22 pers. Fremdwörter; vgl. auch GREENFIELD, Studies 292f.: צבית עזקתה als pers. Titel.

den grösseren Kontext und damit ins allgemeinere Bewusstsein gerückt wurden.

Verschiedene Forscher haben Akkadismen nachgewiesen[7], und Parallelen im weisheitlichen Schrifttum der damaligen Zeit aufgezeigt[8]. Die Umweltgerechtheit in Bezug nicht nur "auf die Namen der Haupthelden, sondern auch die ganze Situation, die hauptsächlichsten Motive, Requisiten und Formen der Geschichte"[9] wurde ebenfalls überzeugend dargelegt, doch konnte eine historisch aufweisbare Persönlichkeit für die Gestalt des Achikar nicht ausfindig gemacht werden. VON SODEN schrieb im Jahre 1936 noch mit aller Bestimmtheit : "Einen hohen Beamten mit Namen Ahi-aqar hat es allerdings unter Sanherib und Assarhaddon nicht gegeben; denn es darf als ausgeschlossen gelten, dass der Name eines Mannes vom Range Aḫiqars in den vielen Briefen und Urkunden aus der Sargonidenzeit nicht bezeugt ist"[10]. Sein zwar sehr eindrücklicher Transponierungsversuch "auf eine der merkwürdigsten Gestalten unter den Beratern Assarhaddons, den alten Adad-sum-usur"[11] ist jedoch nicht mehr nötig, da in den Jahren 1959/60 die deutschen Ausgrabungen in URUK/WARKA (dem biblischen Erek, vgl. Gen 10,10; Esr 4,9) einen unerwarteten Hinweis ans Tageslicht

---

7) STRACK, Rez.: Ungnad 834f. (9 babylonische Fremd- und Lehnwörter); SCHOLLMEYER, Die Herkunft 660f.; STUMMER, Zur Ursprache 103-105; GREENFIELD, בחינות לשוניות 312; EBELING, Art.: Achikar, Reallexikon der Assyriologie 1 (1928) 16; auch die Anm. bei GRELOT, Documents.

8) GRELOT, Les proverbes (Anm.); NOUGAYROL, Les sagesses babyl. 50; SCHMID, Wesen und Geschichte 92f.233f.; MEISSNER, Das Märchen 27ff.; Babylonien und Assyrien II, 421-430. Vgl. auch ALBRIGHT, The Goddess 285ff., der in Pap 53,16-54,1 (s. Kap. I.1.3, TEXT 1, und Kap. IV.8) "the connecting link between Jewish and Assyrien gnomic Literature, and, by the irony of the fate, demonstrating the Mesopotamian Origin of wisdom and indirectly of Sophia ..." (287) sieht. Ebenso STORY, The Book of Proverbs 333-336; dagegen DONNER, Die religionsgeschichtlichen Ursprünge 12 (ägypt. Herkunft); vgl. auch HUMBERT, Recherches 152-155 (ägypt. Parallelen).

9) MEISSNER, Das Märchen 26.29-31 (Zit.: 31); VON SODEN, Die Unterweltsvision 1-31; GREENFIELD, The background 50; ROST, Bemerkungen 308-311; Einleitung 145.

10) Die Unterweltsvision 10.

11) Ebd.; OLMSTEAD, Intertestamental Studies 243, schlägt eine andere Identifizierung vor: Achikar = "Ahiaqar, second officer of Barhalza, who appears in a document of 698"; Nadan = "the scribe Nadinnu, who appears 671 and writes letters to Esar-haddon and Ashur-baniapal"; Nabu-sum-iskun = "the mukīl apâte, 'rein-holder', or cavalry commander, of Sennacherib and writer of several letters". Mit Verweis auf JOHNS, Assyrian Deeds and Documents I, Nr. 60.251. 253.368.468 (s. S. 33f. 180f.182f.282.378f.).

gebracht haben[12]. Auf der Tontafel W 20030,7, welche in einem an das reš - Heiligtum angrenzenden Raum in situ gefunden wurde, ist eine Liste von vor- und nachsintflutlichen assyrischen Königen erhalten, die zu jedem König auch dessen höchsten Berater[13] beigefügt. Nach zwei anderen Autoren von bekannten literarischen Werken folgt :

> ⟨Zur Zeit des⟩ Aššuraḥiddina[14], des Königs, war aba-enlil-dari Ummanu, / ⟨den die⟩ Aḥlamäer [1]a-ḫu-ʾu-qa-a-ri (= Aḥuqar) nennen (Z. 19f.).

Obwohl diese Tafel nach der Unterschrift (Z. 24) erst unter Antiochus I. Soter (reg. 281-261 v.) beschrieben wurde, verwertet sie evidenterweise älteres, traditionelles Listenmaterial[15]. Danach gab es also zu Asarhaddons Regierungszeit einen hohen Berater, Lehrer und Schriftsteller am königlichen Hof, der bei den Achlamäern (= Aramäern)[17] einen eigenen, also sicher <u>aramäischen</u> Namen führte. Aba-enlil-dari ist deshalb als akkadischer Beamtenname anzusehen[18]. Zieht man in Betracht, dass auch die Mutter Asarhaddons, Zakutu-Naqiya, aramäischen Ursprungs war[19], so ist ein aramäischer Ummanu am assyrischen Hof nicht besonders erstaunlich. Vielleicht hat es zudem mit diesem Ummanu seine Bewandtnis, dass "die Inschriften und Briefe dieses Königs durch

---

12) VAN DIJK, Die Inschriftenfunde 44f. (Text); 51f. (Kommentar); Die Tontafelfunde 217; vgl. dazu GREENFIELD, The Background 49; Studies 293; GRELOT, Documents 427.

13) Zu den Titeln Apkallu und Ummanu s. REINER, The Etiological Myth 1-11. LAMBERT, A Catalogue of Texts and Authors 59-77, veröffentlichte eine weitere lange Liste; zu Ummanu, vgl. 74f.

14) = Asarhaddon, reg. 680-669 v.

15) Vgl. VAN DIJK, Die Tontafelfunde 217b.

17) Die Achlamäer, keilschriftlich erwähnt seit Tiglat-Pileser I (um 1100 v.), waren nomadisierende Stämme in der syro-arabischen Wüste. Zur Zeit der Abfassung unseres Textes (3. Jhd. v.) bedeutet der Ausdruck 'Achlamäer' dasselbe wie 'Aramäer'; vgl. KUPPER, Les nomades en Mésopotamie 104-115.132-138; DE VAUX, Histoire ancienne I, 195 ("synonyme savant d'Araméens"); The Assyrian Dictionnary I/1 (1964) 192.

18) GRELOT, Documents 430.

19) GREENFIELD, The Background 50, Anm. 4.

Zitierung von Sprichwörtern gekennzeichnet sind"[20], und dass sogar ein Sprichwort aus einem Brief Asarhaddons in sinngemäss ausgestalteter Form in syr+arabAch (wieder) zu finden ist :

> Das Volkssprichwort sagt : Als der Hund des Töpfers in den Ofen kam, bellte er sogar den Töpfer an. [21]

In syrAch 33,113 (Cambridge-Text) tadelt Achikar Nadan mit dem gleichen Bild :

> Mein Sohn, du warst mir wie der Hund, der zum Ofen der Töpfer kam, um sich zu wärmen, und, sobald er warm hatte, aufstand und diese anbellte.

Mit der vielfach begründeten Annahme, dass der neuassyrische Hof der Entstehungsort der Achikar-Geschichte ist, ist aber noch nichts über die Originalsprache des Proverbien- und Fabelteils ausgemacht. Es stellt sich vielmehr die Frage, ob die aram. Weisheitssammlung des Elephantine-Textes von Anfang an mit der Achikargeschichte verbunden war, oder ob sie das Werk eines späteren Weisheitslehrers aramäischer Zunge ist, welcher die ursprünglich akkadische Sammlung durch seine eigene Weisheit ersetzte. Ist es vielleicht gar ein jüdischer Weiser, der diesen "Ersatz" geleistet hat ?

GREENFIELD hat nämlich in zwei philologischen Arbeiten gezeigt, dass die "Worte Achikars" frei von irgendwelchen Akkadismen und im Nord-Syrischen-Dialekt geschrieben seien, während die Rahmengeschichte deren recht viele aufweise und in "official Aramaic" verfasst sei[22]. Es zeigt sich nach ihm also eine sprachliche Differenz zwischen der "Geschichte" und den "Worten" Achikars, welche auf verschiedene Herkunft hinweisen könnte. Zu diesen sprachlichen Indizien gesellt sich die relative Selbständigkeit des Worteteils in formaler, inhaltlicher und traditionsgeschichtlicher Hinsicht :

---

20) Ebd.; vgl. ALBRIGHT, The Babylonian Sage 64; MEISSNER, Sprichwörter bei Asarhaddon 361f.; LAMBERT, Babylonian Wisdom Literature 281.

21) Zit. nach MEISSNER, Ebd. 361, der irrtümlicherweise aramAch als Parallele nennt (so schon in: Babylonien und Assyrien II,423).

22) בחינות לשוניות 312f.; Dialect Traits 364f.

- <u>formal :</u> Der repetierende Erzählstil wechselt in eine Sprache von möglichster Prägnanz, speziellem Vokabular und typischen Stilfiguren[23].
- <u>inhaltlich :</u> Es gibt nur wenige Bezugnahmen der Weisheitsworte auf die Rahmenhandlung[24]; die meisten Worte sind Lebensanweisungen allgemein weisheitlicher Art.
- <u>traditionsgeschichtlich :</u> Während die Rahmenhandlung bei aramAch, aesAch und den orVers unverkennbar parallel läuft, finden sich im weisheitlichen Teil unter diesen drei hauptsächlichen Rezensionen nur wenige Verbindungsstücke; zudem ist der Ort der Weisheitsreden innerhalb des Handlungsablaufes schwankend.

Eine <u>grundsätzliche</u> Dissoziierung von Rahmenerzählung und Weisheitssammlung[25] ist aber trotzdem nicht anzuraten, da DORNSEIFF an einer Reihe antiker Beispiele (Hesiod's Werke und Tage, die ʿΥποθῆκαι des Chiron, das Tobitbuch, der Aristeasbrief, der äthiopische Secundus) deren Zusammengehörigkeit aufgewiesen hat[26]. ALTHEIM/STIEHL sehen darin ein "archaisch(s) Gesetz, das die gedanklich und stilmässig geschiedenen Teile voneinander getrennt darbot", das sich aber "in der Folge in sein Gegenteil verkehren" sollte. "An die Stelle der Sonderung musste die Durchdringung, an die der Zerlegung die Verflechtung treten,"[27] denn wegen der Betonung des Romanhaft-Kohärenten wurde die Zweiteilung als störend empfunden. Wie auch die einleitenden Worte des aramAch [אלה מ]לי אחיקר zeigen[28], ist aramAch schon immer eine in eine Handlung eingekleidete Weisheits<u>rede</u> gewesen. Trotzdem muss mit der Möglichkeit gerechnet werden, dass die aram. Spruchsamm-

---

23) Vgl. MEYER, Der Papyrusfund 111.

24) Vgl. Pap 56.I,1.3.8.14f.; Pap 57.I,11b-12; vgl. Pap 58,1.

25) MONTGOMERY, Some Notes 535; GRIMME, Bemerkungen 540; DEGEN, Achikar 54.

26) Hesiod's Werke und Tage 77-88; vgl. FRIEDLAENDER, ʿΥποθῆκαι 558-616 (Hesiod, Theognis, Demokrit); DONNER, Die religionsgeschichtlichen Ursprünge 15, Anm. 3, nennt auch die ägyptischen 'Klagen des Bauern'.- Zum äthiopischen Sekundus s. SCHMID/STAEHLIN, Geschichte der griech. Lit. II/1, 378f.

27) Die aramäische Sprache 192f.

28) Vgl. Kap. III.1.2, Anm. 37.

lung nicht ursprünglich ist. Die sprachliche Differenz bleibt ja bestehen.

Doch auch dieses Hindernis scheint mir nicht unüberwindlich zu sein, wenn man die Tafeln aus Uruk/Warka als aussagekräftiges Zeugnis für den Achikar-Text auswertet. Es lässt sich ja eine ähnliche Doppelung in beiden Texten feststellen : Dort wird ein Aramäer innerhalb des assyrischen Hofes erwähnt, hier steht eine aramäische Sammlung von Weisheitsworten in einer akkadisierenden Rahmenerzählung. Beide sind Zeugnisse über die gleiche rätselhafte Person dieses Ummanu Aba-enlil-dari/Achikar, dessen Doppelrolle und Doppelsprachigkeit wohl die nächstliegende Erklärung für die Doppelungen der Achikarüberlieferung darstellt. Die linguistische Differenz zwischen dem Rahmen und den Worten bedingt deshalb nicht deren zeitliche oder örtliche Dissoziierung. D.h. aber auch, dass die "Worte Achikars" in ihrem aramäischen Wortlaut durchaus ihre originale Gestalt haben können, dass sie also auf die Lehrtätigkeit jenes alten Weisen zurückgehen und deshalb mit einer schon bald legendarisch ausgeschmückten Episode aus dessen gefährdeten Beamtenlaufbahn umkleidet worden sind.

Damit wäre der Ausgangspunkt der zahlreichen späteren Traditionen ziemlich genau beschrieben. In aramAch ist eine der im 6. und 5. Jhd.v. zahlreich zirkulierenden Kopien der מלי אחיקר zu sehen, welche im Vergleich zu den späteren orVers in recht grosser Nähe zu Leben und Lehre des aramäischen Ummanu Asarhaddons stehen. Die jüdische Kolonie in Elephantine, die ja ein recht seltsames Gemisch vorexilischen Gottesglaubens und angepasster Glaubensanschauungen vorweist[29], ist über die persischen Söldner in den Besitz einer solchen Kopie gelangt und hat sie, trotz der heidnischen Mentalität, als berühmte Geschichte in ihren Erzählschatz aufgenommen. Die Erinnerung an die eigenen aramäischen Vorfahren (vgl. Dtn 26,5) hat diese Uebernahme vielleicht erleichtert.

---

29) Vgl. die Literaturangaben bei Anm. 1; jetzt auch ROSE, Jahwe 16-22.43f.

Da bald nach Tafeln (SACHAU, NOELDEKE), bald nach dem Papyrus (z.B. HALEVI, STUMMER), bald nach durchgezählten Kolonnen (GRELOT) und bald nach durchgezählten Zeilen (COWLEY, KRAELING), bald nach irgendwelcher Kombination zitiert wird, möge Tab. 7 die Identifizierung erleichtern. In der vorliegenden Arbeit wird nach Pap und Zeile, wo nötig mit zusätzlicher Angabe der Kolonne (bei Pap 52.56.57), zitiert.

Tab. 7 : Uebersicht über die Zitationsweisen von aramAch

Taf.	Pap.	Kol.	Zeilen	Logien
40	49	1	1-16	
41	50	2	1-15 = 17-31	
42	51	3	1-17 = 32-48	
43	52.I	4	1-15 = 49-63	
	II	5	1-15 = 64-78	
44	53	6	1-16 = 79-94	1-13a
45	54	7	1-16 = 95-110	13b-28
46	55	8	1-15 = 111-125	29-38
47	56.I	9	1-16 = 126-141	39-53
	II	10	1-17 = 142-158	54-67
48	57.I	11	1-14 = 159-172	68-77
	II	12	1-18 = 173-190	78-92
49	58	13	1-17 = 191-207	93-109
50	59	14	1-16 = 208-223	110...

2. DEMOTISCHE FRAGMENTE AUS ROEMISCHER ZEIT (= DEM ACH)

SPIEGELBERG hatte schon 1930 in einem vom Erstherausgeber SOBHY "a fragment of a moral work"[1] genannten Papyrusfetzen (Pap Kairo) den Namen ꜣhjkl identifiziert, konnte aber die versprochene Uebersetzung des Fragmentes nicht mehr bewerkstelligen (gest. 1930)[2]. ZAUZICH hat nun noch ein weiteres Fragment (Pap Berlin 23729) entdeckt, welches mit dem ersten neulich publiziert wurde[3] und damit endlich in die Achikar-Diskussion einbezogen werden kann.

"Unglücklicherweise sind die beiden Fragmente nur recht klein und inhaltlich nicht gerade ergiebig. Für die Ueberlieferungsgeschichte des Ahikar-Romans sind sie jedoch von unschätzbarem Wert, da sie die älteste Quelle nach dem aramäischen Papyrus darstellen. Nach paläographischen Ueberlegungen sind die beiden Fragmente, die vielleicht von der gleichen Hand geschrieben sind, wohl ins 1. Jahrhundert n. Chr. zu datieren"[4]. Die Herkunft der beiden Fragmente ist leider unbekannt, doch ist nach "der Schrift und den fajumischen Dialektspuren ... eine Herkunft aus dem Fajum zu vermuten"[5]. Sie gehören beide in den erzählenden Teil der Achikar-Komposition, in welchen sie sich auch recht gut einordnen lassen. Nach der Uebersetzung von ZAUZICH, lauten sie wie folgt[5a]:

---

1) Miscellanea 4; das entsprechende Frgt. D auf Taf. VII nennt er ein "didactic work in Demotic".

2) Achikar in einem demotischen Text 961.

3) Demotische Fragmente 180-185. Hr. Dr. Zauzich hatte die Freundlichkeit, mir einen Korrekturabzug seiner Arbeit zuzustellen. Es sei ihm hier recht herzlich gedankt, ebenso den beiden Herren Prof. E. Hornung und Dr. H.-J. Thissen, über welche ich zu dieser Arbeit fand.

4) Ebd. 178.

5) Ebd. 179, Anm. 17.

5a) Da die 'Folia Rara', in welchen Zauzich's Artikel erschien, wohl auch zu den raren Büchern in einer biblischen Bibliothek gehören, erlaube ich mir, den Text vollständig zu zitieren.

1. Pap Kairo (Nr. unbekannt) :

1 >... welcher<
2 >der Vater<
3 >jeder <...>, welchen man...<
4 >Mangel...<
5 >angenehm (?), indem ich euch geben werde einen Palmenzweig(?)<
6 >...welche oben (genannt) ist, insgesamt. Er fand, dass es geschah...<
7 >zu erzählen dieses. Man ging und sagte : möge geben<
8 >Wir waren töricht, wir waren dummm...<
9 >Das Heer, das sich empörte, ist es, das nach N<...> gekommen ist.<
10 >in ihm <.....> ... Er fand Ahikar an dem Ort, <
11 >Möget ihr weggehen in (?) eure ... mit euch <
12 >... zu dem Heer, welches der Fürst Ahika<r
13 >bedenken die schlechte Sache, die geschehen ist<

2. Pap Berlin P 23729 :[6]

1 <..... Ein grosser Mann ist> mein Vater. <.....>
2 <.....>du für uns gesucht hast. Du hast nicht Trübsal gesucht
3 <.....>ausser (?) einer Stadt, (der) Stadt.....h
4 <.....>Fürst. Kein Mensch auf Erden verstand das, was mit ihm geschehen war.
5 <.....>Ein grosser Mann ist Ahikar, welcher gemacht hat
6 <.....>gezögert, zu dem Ort zu gehen, <an dem sich> Ahikar <befand>.
7 <.....>heute. Halte nicht den Fürsten auf, wenn er wünscht
8 <.....>der Assyrer <.....> Wort sagen
9 <.....>über es <.....>

Die "schlechte Sache", um die es im Kairoer Papyrus (Z. 13) geht, hat mit einem aufständischen Heer zu tun, das nach N(inive ?) gekommen war (Z. 9), und dem Achikar als "Fürst" (Z. 12) vorsteht. Dies erinnert sofort an Nadans Intrigen mit den gefälschten Briefen, welche Achikar dazu bringen, sich mit einem Heer in der "Adlerebene" aufzustellen, was ja der fehlgeleitete König als Aufstand und Verrat interpetieren musste (vgl. syrAch 5,5-9,6).

6) Schriftspuren einer zweiten Kolumne sind vorhanden, ergeben aber nur Wortteile ohne erfassbaren Sinn.

Auch für die Andeutungen im Berliner Papyrus lässt sich eine entsprechende Stelle in der Achikar-Erzählung aufweisen : In Z. 4 weiss "kein Mensch auf Erden, was mit ihm", dem "Fürst", also doch wohl Achikar (vgl. Pap Kairo Z. 12) "geschehen ist". Man erinnert sich seiner als "grossen (?)[7] Mann", verweist auf eines seiner Werke (Z. 5), und jemand[8] geht dann an den "Ort, <an dem sich> Ahikar <befindet>". Der schon fast aus der Erinnerung verschwundene Achikar wird also scheinbar wieder benötigt, und dann auch an einem (vorher unbekannten) Ort aufgesucht. Es geht somit um jenes Ereignis, mit dem die Rehabilitation Achikars anfängt, seiner Wiederentdeckung. Leider ist nicht ersichtlich, aus welchem Grund Achikar plötzlich wieder benötigt wird, ob also die Rätselfrage des Pharao und die Reise Achikars nach Aegypten schon zu demAch gehörten. Auch von einem unterirdischen Versteck (wie in syrAch, und den späteren Rezensionen W und Pl von aesAch) ist hier nicht die Rede.

Der Kairoer Papyrus ist in dieser Hinsicht interessanter, da er mit dem scheinbar aufrührerischen Heer Achikars ein in aramAch und aesAch fehlendes erzählerisches Detail belegt. Im 1. Jhd. n. existierte also in Unterägypten eine Achikarversion, welche im Vergleich zu aramAch weiterführende Einzelheiten erzählerischer Art aufwies. Darin entspricht sie auf ihre Weise der griechischen Adaptation in der Aesop-Episode, die ja ungefähr zur gleichen Zeit entstanden ist (s.u. Kap. 3) und stellt so einen weiteren Beleg im Zeitraum um die Jahrtausendwende für eine Adaptation des Achikarstoffes dar, wie wir sie uns auch im jüdischen Bereich - als Vorlage des Autors von Tob (s.u. Kap. 6) - vorstellen.

ZAUZICH verweist auch auf einen unpublizierten Pap Berlin P 15658, welcher ähnliche Schriftzüge wie die beiden behandelten Fragmente aufweist. "Da es sich offenbar um das Fragment einer Weis-

---

7) Das demotische Wort šʿj ist sonst nirgends belegt; vgl. ebd. 180.

8) "Das erste Zeichen des erhaltenen Stückes ist das bei fremden Namen benutzte Determinativ ... Zu ergänzen ist vermutlich '(Nicht hat NN) gezögert ...'"; ebd. 180.

heitslehre handelt, besteht die Möglichkeit, dass es sich dabei um Sprüche des Ahikar handelt"[9]. Soweit sich das aus dem fragmentarischen Text, von dem mir Herr Dr. Zauzich freundlicherweise eine Photokopie und eine "provisorische Uebersetzung" zur Einsicht gab[10], ergibt, handelt es sich um eine Art "Untertanenspiegel", welcher in einer negativen Imperativ-Reihe das Verhalten gegenüber einem "Fürsten" festlegt :

Kol I :

10 Danke nicht ...
.....
12 Tadle nicht den Fürsten ...

Kol II :

7 dich richtet zugrunde der, welcher geht vor dem ... und <
8 wegen Gott. Nicht wird sein ... <
9 sagend : Der, welcher kommt (und) geht mit ... <
10 das was süss ist, und er wird dir geben das was bitter (?) ist <
11 Strafe. Mach nicht Verwirrung (Unruhe, Streit o.ä.) ... <
.....
14 Nicht wird sein Herr tadeln <
15 tadeln den Fürsten. Nicht wirst du sagen <
16 mit dem Fürsten Seth (?). Nicht wird <
17 seine Kralle (Nagel, Daumen) ....<

Dass es sich um eine Weisheitslehre handelt, geht sowohl aus der Form wie aus dem Inhalt hervor. Es werden Verhaltensregeln in der typisch paränetischen Form der Reihenbildung geboten, wie diese vor allem - und ungefähr zur gleichen Zeit - in den Test XIIPatr zu belegen ist[11]. Die mehrmals "Fürst" genannte Referenzperson, vor welcher in kluger Unterwürfigkeit zu verharren ist, erinnert zwar an den "Fürst Achikar" von Pap Kairo Z. 12 (vgl. Pap Berlin I, Z. 4.7), in II, Z. 16 steht hier jedoch unmittelbar nach "Fürst" ein anderer Name. Ist vielleicht vom Vorgesetzten Achikars die Rede ?

---

9) Ebd. 181, Anm. 20.

10) Brief vom 30.6.76; der Pap bietet ca. 20 Zeilen in zwei fragmentarischen Kolumnen.

11) Vgl. bei Kap. V.2.

Als formale Parallele zu den negativen Reihenimperativen des dritten Fragmentes begegnet in Pap Berlin P 23729, Z. 7 ebenfalls ein verneinter Imperativ mit Bezug auf den Fürsten. Vielleicht begann in dieser Z. 7 tatsächlich jene Weisheitsrede, welche Achikar hielt, nachdem man ihn vom versteckten "Ort" (vgl. Z. 6) geholt hatte. Pap Berlin P 15658 könnte dann als ein weiteres Stück solcher Mahnworte zu Gehorsam, Ruhe und Ehrerbietigkeit angesehen werden. In nicht bestimmbare Nähe zur genannten Z. 7 gesetzt, ergäbe sich dann ein Platz für die Mahnrede Achikars wie in aesAch, nämlich unmittelbar nach der Auffindung des Helden. Dies sind jedoch alles recht kühne Vermutungen.

Zum Spruchgut sowohl von aramAch als auch zu aesAch und den or-Vers bestehen keine Entsprechungen. Am ehesten denkt man an die Königssprüche von aramAch 53,6-11.14f., welche ebenfalls das Verhalten des Untertanen betreffen, doch lassen sich keine eigentlichen Berührungspunkte finden. Falls deshalb die hier geäusserten Vermutungen etwas Richtiges haben, ist auch in der demotischen Tradition der Spruchteil aus eigenständigem Weisheitsmaterial paränetischer Art gestaltet worden.

3. DIE ORIENTALISCHE EPISODE IM GRIECHISCHEN AESOPROMAN AUS DEM 1. JHD. N. (= AES ACH) - GRIECHISCHE ACHIKAR - NOTIZEN

In der griechischen Vita Aesopi 101-123 findet sich eine Adaptation des Ach auf Aesop und dessen Adoptivsohn Helios (G; W : Ainos; Pl : Ennos)[1], welche sich als selbständige, orientalische Episode zwischen zwei griechischen Episoden (1-100.124-142) ausweist[2].

Der Aesoproman ist in drei hauptsächlichen Rezensionen und mehreren Papyrusfragmenten erhalten. Während sich die Texte des MAXIMUS PLANUDES (gest. ca. 1310; abgekürzt : Pl) als durchaus sekundäre Zusammenstellung erwiesen haben[3], gehen G (10. Jhd.n.) und dessen scholastische Edition W (Ende 11. Jhd.n.)[4] ebenso wie der Berliner Papyrus 1628 (2./3. Jhd.n.) auf den gemeinsamen "Archetypus vulgaris, scriptus aliquo tempore intra annos fere 30 a. C. n. et 100 p. C. n. in Aegypto"[5] zurück[6].

1) ASSEMANI scheint der erste zu sein, der diesen Zusammenhang bemerkt hat. In seiner Bibliotheca Orientalis III/1 (1725), 286, bemerkt er bei der Nr XXI der syrischen Bücher des Ebedjesu : "Historia Hicari, quae ipsi contigere cum Nadan sororis suae filio, cum rege Aegypti, ibid. De Hicaro eadem ferè narrantur, quae de Aesopo Phryge."

2) Vgl. HAUSRATH, Achikar und Aesop 6f; SMEND, Alter und Herkunft 96f; NOELDEKE, Untersuchungen 62; PERRY, Aesopica 10.

3) PERRY, The Text Tradition 234-239; Text am leichtesten zugänglich in Cambr.-Ed. 162-167 (= APOT II, 780-784; mit engl. Uebers.); fr. Uebers. bei NAU, Histoire 259-262 (mit der lat. Uebers. des W-Textes durch Rinutius Thessalus aus dem Jahre 1448).

4) PERRY, Aesopica 66-73 (G); 100-104 (W); DENIS, Fragmenta 133-148, stellt die beiden Texte synoptisch dar; JAEKEL, Menandri Sententiae 132-136 (nur W).

5) PERRY, Aesopica 22.

6) Ebd. 5: "Ante verum illum (scl. auctorem), quem vixisse probabile est saeculo p. C. n. primo, frustra coneris alicuius similis de Aesopo libri vestigia indagare." Wohl gab es verschiedene dichterische Versuche über die Gestalt Aesops bei den alexandrinischen Poeten (vgl. z. B. Ebd. 219: Test. 19; 233: Test. 33), ein Βίος Αἰσώπου in Form eines "altjonischen Volksbuches" ist jedoch nicht nachweisbar. Für die Datierung in das 1. Jhd. n. führt PERRY einerseits voces latinae an, andererseits, als terminus ante quem, den Berliner Papyrus aus dem 2./3. Jhd. n., der selbst nicht der Archetyp von G und W sein kann. "Nam papyrus novam quidem exhibet textus recensionem, sed ipsa tam men-

Für PERRY gibt es keinen Zweifel daran, dass die Par. 101-123 "fast vollständig aus der Geschichte Achikars des Assyrers genommen sei..."[7], und zwar näherhin aus aramAch selbst, was er jedoch mit seiner kurzgefassten Synopse der orVers, des aramAch und des aesAch keineswegs deutlich zu machen vermag[8]. Das Patronat eines den Elephantine-Papyri ähnlichen Textes wird zwar ersichtlich, doch zeigt aesAch schon stark jene auch bei demAch beobachtete ausschmückende Tendenz, welche zu den orVers führt (vgl. auch hier die Umtriebe Nadans in syrAch 5-9 mit aesAch 104).

Betrachtet man die kleine Sammlung von Weisheitsworten in den Par. 109f., so fällt sofort auf, dass sie nur im einleitenden Spruch (bei G und W) einen Bezug zu Nadan aufweist, sonst aber allgemeine praecepta et proverbia bietet. Dass Helios/Ainos durch diese äusserst ausgewogenen Worte so gequält worden sei (διὰ λόγων μεμαστιγῶσθαι), dass er kurz danach (bei W durch Erhängen) starb, zeigt klar auf, dass hier ursprünglich eine harte Mahnrede stand wie am Schluss der orVers (Kap. 33), dass aber der Verfasser die Gelegenheit benutzte, an dieser Stelle seine "eigene Weisheit" unterzubringen[9]. Dies zeigt sich traditionsgeschichtlich darin, dass der Logienbestand bei den 3 Rezensionen sehr unterschiedlich ist.

<u>Pl</u> hat nur 15 Logien, welche nach der Ausgabe von NAU hier als aesAch 143-157 gezählt werden[10]. <u>W</u> schliesst diese 15 ein und weist darüber hinaus noch ca. 19 eigene, also ingesamt 34 Logien auf[11]. <u>G</u> hat ca. 18 Logien, doch ist gerade hier der Text lückenhaft und korrupt. PERRY setzt als aequivalenten, wenn

---

dosa est, ut vix credere possis eam primum fuisse sui generis exemplar" (Ebd. 5, Anm. 16). Vgl. DERS., Some Addenda 285 (korrigiertes Stemma).

7) Ebd. 4: "Haec omnia (c. 101-123) sumpta esse paene integra ex historia Achicari Assyrii ... Qui primum hanc vitam in Aegypto composuit, is ipse ... inter alia ab Aesopo aliena et Achicari quoque historiam sibi in promptu iacentem in rem suam vertisse putandus est."

8) AramAch lässt sich ja wegen des Zustandes der Papyri für eine Synopse der Abfolge der Erzählelemente, wie PERRY sie fabriziert, nicht gebrauchen; vgl. o. Kap. 1, bei Anm. 2.

9) Vgl. SMEND, Alter und Herkunft 98; PERRY, Aesopica 8.

10) Histoire 259-262; vgl. o. Kap. 0, bei Anm. 5.

11) JAEKEL, Menandri Sententiae 132-136, kommt in seinem Abdruck des W-Textes auf 42 Nummern, da er manchmal die Begründungen als selbständige Logien zählt und

auch 4 Jahrhunderte jüngeren Text den parallelen Abschnitt aus Cod. Vindob. theol. gr. 128 ein. Dieser trägt den Titel Αἰσώπου πρὸς Λῖνον μαθητὴν αὐτοῦ νουθεσία und hat 19 Logien, wovon 12 mit Pl und 3 mit dem Sondergut von W gemeinsam sind.

Alle vier Texte stehen aber im gleichen Missverhältnis zum Spruchgut von aramAch und syrAch Parr (s.u.). Nimmt man W als Referenztext, so ist schnell deutlich, woher der Autor seine "eigene Weisheit" bezieht. JAEKEL hat nämlich aufgewiesen, dass ca. 25 der ca. 34 Logien direkte Uebernahmen aus den oder Anlehnungen an die γνῶμαι μονόστιχοι des MENANDER sind[12]. Damit situiert sich aesAch Par. 109f. klar in die hellenistische Gnomologienliteratur, wie sie in Kap.III.5.1, vgl. Ziff. k und l, besprochen wurde.

AesAch - aramAch :

Es ist deshalb auch nicht erstaunlich, dass sich in dieser Lehrrede nur zwei entfernte Anklänge an die (ca. 110) aramäischen Weisheitsworte finden lassen (s. gleich bei aesAch 151 Pl, und Logion 11 (W-Sondergut)). Ebensowenig lässt sich eine der Fabeln von aramAch[13] in den aesopischen Fabelsammlungen nachweisen[14].

---

sich vor allem von den Vergleichsmöglichkeiten mit den Monostichen leiten lässt. Die Entsprechungen sind:

1 = 1f.	6 = 8	11 = 14	16 = 19	21 = 25	26 = 33f.	31 = 39
2 = 3f.	7 = 9	12 = 15	17 = 20	22 = 26	27 = 35	32 = 40
3 = 5	8 = 10	13 = 16	18 = 21	23 = 27-30	28 = 36	33 = 41
4 = 6	9 = 11	14 = 17	19 = 22	24 = 31	29 = 37	34 = 42
5 = 7	10 = 12f.	15 = 18	20 = 23f.	25 = 32	30 = 38	

12) Direkte Uebernahmen sind Logion 1 aus Mon 57f.; L 2 = Mon 10; L 4 = Mon 1; L 5 = Mon 16; L 6 = Mon 11; L 9b = Mon 716; L 12 = Mon 21; L 29 aus Mon 544; L 31 aus Mon 471. - Bei Pl haben aesAch 143.145.146.147-149 und 156f. Parallelen in den Monostichen. Deshalb ist es fraglich, ob aesAch 143, wie NOELDEKE, Untersuchungen 62, meint, aus 1Petr 2,17b stammt; vgl. HAUSRATH, Achikar und Aesop 7.

13) Nämlich: Pap 53,10/11a/11b-13a/13b; Pap 54,16; Pap 55,8-10a/10b-13a; Pap 57.I,7f.; Pap 58,14f.

14) Vgl. NOELDEKE, Untersuchungen 61-63; HAUSRATH, Achikar und Aesop 41f., setzt jedoch den Vergleich richtiger an, nämlich auf der "ersten Entwicklungsstufe der griechischen Fabel", bei den "Formen der poesievollen Tiergeschichte und des witzigen Tiergesprächs" (43), und betont dann die Priorität und Selbständigkeit der griechischen Fabel; vgl. schon in seinem Art: Fabel, PRE 6 (1909) 1723-1734.

AesAch - orVers :

Der Vergleich von aesAch 109f. und den Aesop-Fabeln mit den or-Vers ist hingegen etwas ertragreicher. Berührungspunkte zwischen aesAch und dem Spruchgut der orVers (also syrAch Kap. 3 Parr) sind :

aesAch 151 (Pl W G) : vgl. armAch 189 (auch aramAch 56.I,16 <Gr: 53> Par arabAch 43, Cambr.-Ed S. 136) : Vertraue (d)einer Frau (aram.arab : deinem Freund) keine Geheimnisse an !

aesAch 153 (Pl W G) : vgl. syrAch 48 : Der Schwanz verschafft dem Hund sein Brot.

aesAch 155 (Pl W G) : vgl. armAch 158 : Verweise den Ohrenbläser aus deinem Haus... !

aesAch Logion 11 (W-Sondergut; JAEKEL Nr. 14) : vgl. syrAch 52, auch aramAch Pap 56.II,1-3; Sir 8,1f.: Fliehe den Kampf mit dem Stärkeren, damit du nicht selbst unterliegst !

aesAch G (DENIS, Fragmenta 138a, Z. 15ff.) : vgl. syrAch 72, auch 70 und 2; Sir 19,10; Tob 12,7.11 : Vom Verstecken oder Sterbenlassen eines Wortes im eigenen Herzen.

Bei diesen fünf Beispielen besteht zweimal eine Parallele nur mit dem armenischen Text, und die drei weiteren Parallelen weisen keine spezifischen Einzelheiten auf, welche eine Abhängigkeit plausibel machen könnten. Auch syrAch 48, ein Logion, das recht gut in den orientalischen Bereich passt, kommt in ähnlicher Form als Bildwort über den 'Kyniker' in der griechischen Literatur vor (vgl. DIOGENES LAERTIUS 6,60; vgl. 6,45.46.61; LONG II, 266. 273)[15].

Zwischen den aesopischen Fabeln und den Fabeln der orVers bestehen etwas stärkere Verbindungen. SMEND hat 20 Parallelen ausfindig gemacht, von denen er jedoch nur 8 als Beweis für eine Abhängigkeit der Aesopfabeln von den orVers (!) gebrauchen kann[16]. Es sind dies :

---

15) DERS., Achikar und Aesop 17, Anm. 3. Der gleiche Spruch wird von Schahrastâni (s. u. in und bei Anm. 31) dem Demokrit von Abdera zugewiesen. Vgl. SMEND, Alter und Herkunft 67ff.- Vgl. Ab 4,15: "Sei Schwanz des Löwen, nicht Kopf des Fuchses !"

16) Ebd. 77-85.

1. syrAch 122/23 = 126 : vgl. die BABRIUS-Fabel Aes 302 und 303 (PERRY 440f.) vom Baum, der mit Hilfe seines eigenen Holzes gefällt wird (dazu unten Kap. 9 die rabb. Stellen bSanh 39b und GenR 5,9).

2. syrAch 129 : vgl. die alte Aesop-Fabel (Rez.I[17]) 96 (PERRY 359), aber noch eher die BABRIUS-Paraphrase 173a (CRUSIUS 158f.) von der Schlange auf einem Dornstrauch im Fluss und dem Fuchs am Ufer.

3. syrAch 111 (besser arab) : vgl. die aus einer der weniger gewichtigen Fabelsammlungen stammende Fabel Aes 265 und die BABRIUS-Fabel Aes 361 (beide PERRY 423f.470) vom gefangenen Rebhuhn, das durch sein Geschrei noch andere Rebhühner in die Falle lockt.

4. syrAch 99 : vgl. die BABRIUS-Paraphrase 374 (PERRY 475), welche ein altes Epigramm zu benutzen scheint[18], vom Ziegenbock und dem Weinstock.

5. syrAch 106 : vgl. die alte Fabel Aes 193 (Rez. I; PERRY 397) vom Vogel und vom Fallensteller.

6. syrAch 118 : vgl. die BABRIUS-Paraphrase 329 (PERRY 153) vom Jagdhund, der für sich selbst jagt.

7. syrAch 95 (also aus Kap. 3) : vgl. die BABRIUS- Paraphrase 375 (PERRY 476) vom ausgelachten, perückentragenden Reiter im Wind.

8. syrAch 30,12 (Rätselfrage des Pharao) : vgl. die alte Fabel Aes 16 (Rez. I; PERRY 328) von der Katze und dem Hahn.

---

9. syrAch 128 : vgl. die alte Fabel Aes 50 (Rez. I; PERRY 341) von der Katze, die das Mausen nicht lassen kann (vgl. auch Aes 107; PERRY 363).

15. syrAch 98 : vgl. die alten Fabeln aus Rez. I, Aes 59 vom Wiesel und der Feile (PERRY 344) und Aes 93 von der Schlange und der Feile (PERRY 358).

HAUSRATH findet nur die Nummern 2, 4 und 5 "in der ganzen Erfindung, Tendenz und in Einzelzügen so weit übereinstimmend, dass an ein Abhängigkeitsverhältnis gedacht werden muss", wäh-

---

17) PERRY bildet vier Klassen von Fabeln, welche zu den Aesopica gehören: I-III sind Aesopfabeln, abgestuft nach Alter und Belegung, IV sind Babriusfabeln oder Babriusparaphrasen. Babrius sammelte seine Fabeln um 2oo n.

18) Vgl. HAUSRATH, Achikar und Aesop 26.

rend die Nummern 1 und 8 und die beiden zusätzlichen 9 und 15 nur "eine Aehnlichkeit des Motivs bei durchaus selbständiger Gestaltung"[19] aufweisen. Die übrigen 13 Vergleiche seien in keiner Weise haltbar. Dieses kritische Minimum von drei sicheren Abhängigkeiten, das HAUSRATH feststellt - und es ist ihm darin zu folgen[20] - gibt nun aber keinen Beweis für eine einseitige Abhängigkeit des einen Werkes vom andern, sondern zeigt vielmehr auf, wie sehr sich sowohl in den achikarischen wie auch in den äsopischen Fabeln unkontrollierbares weisheitliches Material vermischte. Nr. 2 und 4 haben nämlich syrAch beeinflusst, während Nr. 5 aus den orVers in die griechischen Fabeln kam : "Auch Achikar teilt eben das Los aller Volksbücher belehrender Art, dass Weisheitssprüche und sinnvolle Geschichten von überall her, auch der Literatur fremder Völker, dem Original beigefügt wurden. Umgekehrt ist die Fabel von der Haubenlerche und der Falle (scl. Nr. 5) als Nachbildung einer orientalischen Fabel in das Corpus der rhetorischen Schulfabeln Griechenlands übernommen worden"[21].

Um zusammenzufassen : So sehr festzuhalten ist, dass die orientalische Episode der griechischen Aesopvita unter dem Patronat der aramäischen oder einer ähnlichen Achikarversion entstanden ist, sowenig können in der Lehrrede aesAch 109f. irgendwelche Abhängigkeiten von den aramäischen Weisheitsprüchen und Fabeln (Pap 53-59) aufgezeigt werden. Wohl aber ist eine gegenseitige Verbindung zwischen den Aesopfabeln und den Fabeln der orVers und eine schwache Berührung im Spruchgut zwischen aesAch und den orVers feststellbar.

---

19) Ebd. 25.32.

20) Ebd. 23.37, wo SMEND's Methode kritisiert wird.

21) Ebd. 38.

Wenn auch die Aesopvita innerhalb der griechischen Literatur die einzige Stelle ist, wo der Achikar-Stoff präsent ist, so finden sich einige weitere, zerstreute Notizen, welche auf einen alten Weisen mit Namen Achikar (oder ähnlich) hinweisen. Ist jedoch bei der Aesopvita ein consensus communis erreicht, so gehen bei diesen Notizen die Meinungen der Forscher auseinander. Ohne näher in diese seit MUELLER (1888) und STUDEMUND (1890) anhaltende Diskussion einzutreten[22], seien hier die betreffenden Stellen angeführt :

- STRABO (ca. 63 v. - 19 n.) übernimmt von seinem Gewährsmann POSEIDONIOS (135-51 v.) eine Liste der bekanntesten μάντεις der alten Welt. Neben den indischen γυμνοσοφισταί, den persischen μάγοι καὶ νεκυόμαντεις κτλ., den assyrischen χαλδαῖοι, den römischen ὡρόσκοποι und Mose (!) nennt er :

  παρὰ δὲ τοῖς Βοσπορηνοῖς Ἀχαίκαρος[23].

  Aus der Geschichte und Literatur des bosboranischen Reiches ist sonst nirgends ein Zeugnis über den scheinbar bekannten "Propheten" zu finden[24]; vielleicht ist deshalb tatsächlich eine Verschreibung aus Βορσιππηνοῖς anzunehmen[25].

- CLEMENS von Alexandrien (ca. 150-215 n.) behauptet, dass DEMOKRITOS von Abdera (ca. 460-370 v.) Βαβυλονίους λόγους ἠθικούς verfasst habe. Diese seien jedoch ein Plagiat, da sie von der "Stele des Akikaros" abgeschrieben seien :

---

22) MUELLER, Fragmenta Historicorum Graecorum II, 26; STUDEMUND, Zum Mosaik 3-5. Wie mehrdeutig diese Spuren tatsächlich sind, zeigt der Vergleich schon der hauptsächlichsten Autoren: HARRIS, Cambr.-Ed. XLI-XLVII; NAU, Histoire 46ff.; COSQUIN, Le livre de Tobie 75f.; SMEND, Alter und Herkunft 66; DORNSEIFF, Echtheitsfragen 26, Anm. 1; besonnen und ausführlich NOELDEKE, Untersuchungen 20-24.

23) Geogr. 16.2,39 (JONES VII, 288).

24) Vgl. das Register in GAJDUKEVIC, Das Bosboranische Reich 575.

25) So hat FRAENKEL, Art.: Borsippa, PRE 3 (1897) 735, vermutet. Doch auch diese Korrektur, der die meisten Forscher gefolgt sind, stösst auf Schwierigkeiten, da STRABO, Geogr. 16.1,6 (JONES VII, 203), in den "Borsippenern" eine Sekte der "Chaldäer" sieht, in unserer Aufzählung die "Chaldäer" aber als assyrische Mantiker gelten.

Λέγεται γὰρ τὴν Ἀκικάρου στήλην ἑρμηνευθεῖσαν τοῖς ἰδίοις συντάξαι συγγράμμασι. Κἄστιν ἐπισημήνασθαι παρ' αὐτοῦ· τάδε λέγει Δημόκριτος γράφοντος.[26]

Ob "der grosse Denker Demokrit, einer der klarsten Köpfe des Altertums, es wirklich nötig (hatte), Lebensregeln für Griechen einer babylonischen Stele oder einer sonstigen orientalischen Weisheitsquelle zu entnehmen"[27], sei dahingestellt. Die Aussage des Clemens ist nicht ohne historische Plausibilität, da Demokrit zur gleichen Zeit schrieb, als auch in Elephantine die aramäische Kopie entstand, die weite Verbreitung von aramAch also bezeugt ist. Das Wissen um die assyrisch-babylonische Herkunft der Fabelliteratur teilt Clemens mit seinem Zeitgenossen BABRIUS[28]; es spiegelt sich darin die wohl nicht unbegründete wissenschaftliche Meinung der damaligen Zeit. Was NAU jedoch an oberflächlichen Parallelen zwischen syrAch und den Demokritsprüchen[29] zusammengestellt hat, ist nicht überzeugend[30], und auch der weite Umweg, den CORNILL, HARRIS und SMEND über den persischen Religionsphilosophen Schahrastâni (1071-1153) machen, um zu Parallelen zwischen Achikar und Demokritos zu kommen, trägt nicht viel Sicheres zum Problem bei[31]. - Interessant bleibt jedoch, dass

---

26) Strom 1.69,4 (vgl. EUSEBIUS, PE 10.4,23); beide zitiert bei DENIS, Fragmenta 148. - Korrekturen für den schwierigen Text bei STAEHLIN, Des Clemens von Alexandreia Teppiche 65, Anm. 5.

27) NOELDEKE, Untersuchungen 22f.

28) 2. Proömium 1-5 (CRUSIUS 98).

29) S. o. Kap. III.5.1, Ziff. f.

30) Histoire et Sagesse 39-41.

31) SCHAHRASTANI, Kitab al-milal wan-n-nihal 305,2-306,20, ist eine Sammlung von Demokritsprüchen, in welcher sich folgende drei Sprüche hintereinander finden:

"Er sagte: Wünsche nicht hinsichtlich eines (Anderen), dass er dir heute auf dem Fusse folge und morgen ... [sich von dir entfernt].
Er sagte: Sei nicht allzu süss, damit du nicht verschlungen wirst, und nicht allzu bitter, damit du nicht ausgespien wirst.
Er sagte: Der Schwanz des Hundes erwirbt ihm das Fressen, und sein Maul erwirbt (ihm) die Schläge." (Uebers. v. ALTHEIM/STIEHL, Die aramäische Sprache I,190.238; vgl. HAARBRUECKER, Schahrastâni, Religionspartheien und Philosophen-Schulen II, 151).

Diese drei Logien entsprechen fast wörtlich syrAch 49; armAch 8a (= aramAch 56.II,7) und syrAch 48b Par äthAch 2b Par aesAch 153. Die Behauptung von Cle-

Clemens (oder seine Quelle) eine selbständige Achikartradition bezeugt und diese in einem legendarischen Bezug zu den Gnomen des Demokrit sieht.

- DIOGENES LAERTIUS 5,50 (LONG I, 224) nennt in seiner langen Liste der Werke des "berühmten" THEOPHRAST von Eresos (371-287 v.), des Hauptschülers von Aristoteles, den Titel eines Werkes : Ἀκίχαρος α'.

Damit sind die Hinweise aus der griechischen Literatur erschöpft[32]. Was nun den gesamten griechischen Traditionsstrang angeht, können folgende Punkte festgehalten werden :

1) AesAch geht auf ältere Achikar-Traditionen zurück, wie sie aramAch darstellt und demAch zur gleichen Zeit in Aegypten bezeugt.
2) Vom 2. Jhd. v. an (POSEIDONIOS als Quelle von Strabo) bis ins 3. Jhd.n. (DIOGENES LAERTIUS) wissen griechische Autoren von einem berühmten Weisen mit Namen Achikar, den sie auf verschiedene Weise mit griechischen Schriftstellern in Beziehung setzen.
3) Die Weisheitslehre Aesops (aesAch 109f.) ist eine eigene kleine Sammlung, die von aramAch völlig, von den orVers zum grössten Teil unbeeinflusst ist.
4) Zwischen den aesopischen Fabeln und denjenigen der orVers bestehen Berührungen.

Mit aesAch und den genannten Notizen ist ein weiterer Traditionsstrang gefunden, der zwischen den beiden textgeschichtlichen Fixpunkten aramAch und syrAch steht, auf selbständige Weise das Achikar-Motiv bezeugt und aufzeigt, dass es nicht nur sprachli-

---

mens von Alexandrien, Demokrit hätte Achikar abgeschrieben, findet hier eine unverhoffte Bestätigung, vgl. SMEND, Alter und Herkunft 67-74, und die Kritik am ganzen Argumentationsgang bei HAUSRATH, Achikar und Aesop 17f (mit treffenden Gegenbeispielen).- In neuerer Zeit haben sich ALTHEIM/STIEHL, Die aramäische Sprache I,187-192; Geschichte der Hunnen III,137f.; Mashafa falasfa tabiban 3-5, deutlich für eine positivere Bewertung von Schahrastâni's Sammlung bei der Erörterung des Zusammenhangs zwischen Achikar und Demokrit ausgesprochen. - Vgl. u. Kap. 4, Anm. 1 und 1a.

32) Vgl. noch zusätzlich die Parallelen zwischen PseuMen, welcher ja auch auf einen griechischen Text zurückgeht, und syrAch (s. o. S. 314f.).

che Versionen (wie orVers), sondern auch national bedingte Adaptationen der Achikar-Geschichte gegeben hat. Für die Weisheitslogien in aesAch 109f. ist besonders hervorzuheben, dass sie sich auch hier als das mobilste Element erwiesen haben. Während die Aesoperzählung den Achikar<u>stoff</u> noch deutlich zur Schau trägt, ist die Weisheits<u>lehre</u> durch menandreische Monostichen und Aehnliches <u>ersetzt</u>. Die hellenistische Gnomologien fanden hier einen willkommenen Einsatzpunkt.

4. DIE ORIENTALISCHEN VERSIONEN (= OR VERS) MIT DEM SYRER ALS HAUPTZEUGEN (= SYR ACH) AUS CHRISTLICHER ZEIT

Die orientalischen Versionen stellen die Hauptmasse der Texte des Achikar-Korpus dar. Eine Neuausgabe und kritische Sichtung der zahlreichen Mss aus dem orientalischen und östlichen Sprachbereich ist notwendig für jegliche weiterführende Arbeit text- und traditionsgeschichtlicher Art. Im Moment liegen von den ältesten Textzeugen folgende Ausgaben und Uebersetzungen vor :

SYRISCH :

a) Cambridge Add 2020, ff. 66a-78a (geschr. 1697) :
HARRIS, Cambr.-Ed. (1913), 37-73 <syr. Pag.>: Ed.; 101-127 : engl. Uebers.

b) British Museum Add 7200, f. 114a-b (geschr. 12./13. Jhd.) :
HARRIS, Cambr.-Ed. (1913), 34ff. <syr. Pag.>: Ed.; 99ff. : engl. Uebers.

c) Berlin syr 134 (= Sachau 336), ff. 17b-55b (geschr. 1883/84) :
GRUENBERG, Die weisen Sprüche (1915), 13-56 : Ed.+dt. Uebers. von ff. 20a-29b; GUZIK, Die Achikar-Erzählung (1936), 1-52 : Ed. von ff. 17b-20a.29b-55b; NAU, Histoire et Sagesse (1909), 145-258 : fr. Uebers., mit den Varianten der anderen orVers.).

d) Berlin syr 165 (= Sachau 162), ff. 86a-92b (geschr. 15./16. Jhd.) :
NAU, Histoire et Sagesse : ROC 21 (1918/19), 149-155 : Ed.; 155-160 : fr. Uebers.

e) Ms Graffin, ff. 1-56 (transkr. 1908) und Ms Pognon, ff. 96a-136a (16.-18. Jhd.; Zusätze 20. Jhd.) :
NAU, Documents relatifs à Ahikar : ROC 21 (1918/19), 277-294.356-370 : Ed. Ms Graffin ; 294-307.370-380 : fr. Uebers.; 382-400 : Ed. Ms Pognon, ff. 96.111-136.

Weitere Hinweise auf unpublizierte Texte bei NAU, Histoire et Sagesse (1909), 78-81; BAUMSTARK, Geschichte der syr. Literatur 12, Anm. 1; BROCK, Notes on some Texts 205f.; A Piece of Wisdom Literature 212-217.

Weitere Uebersetzungen : DILLON, Ahikar the Wise (1898), 369-386 : engl. Uebers. nach selektivem syr./arab. Text; HARRIS/LEWIS/CONYBEARE, APOT II (1913), 724-776 : engl. Uebers. von syr Par arab Par armenAch; GOODMAN, The Words of Ahikar (1958), 271-275 : engl. Uebers. von Cambridge Add 2020. - Vgl. auch die ähnlichen Logien bei NAU, Préceptes anonymes (1914/15), 209-214 : Ed.+fr. Uebers. von Berlin syr 165 (= Sachau 162), ff. 82-86.

ARABISCH :

a) Cambridge Add 2886, ff. 81a-106a (geschr. 1783) :
LEWIS, Cambr.-Ed. (1913), 1-33 <arab. Pag.> : Ed.; 130-161 : engl. Uebers. = APOT II (1913), 729a-776b.

b) Paris arab 3637, ff. 140-182 (Zeit ?) :
LEROY, Histoire d'Haikar le Sage : ROC 13 (1908), 369-388 : ff. 140-156; 14 (1909), 50-70 : ff. 156-173; 143-154 : ff. 173-182, jeweils mit den Varianten von Paris arab 3656, und fr. Uebers.

c) Berlin syr 290 (= Sachau 339) (modern) :
LIDZBARSKI, Die neu-aramäischen Handschriften I (1896), 2-77 : arab. + neusyr. Ed.; II, 1-41 : dt. Uebers. des neusyr. Textes.

Weitere Hinweise auf unpublizierte Texte bei HARRIS, Cambr.-Ed. (1913), XXIIIf.; NAU, Histoire et Sagesse (1909), 87f.; GRAF, Geschichte der christl., arab. Literatur I (1944), 21ff.

AETHIOPISCH :

Im Maṣḥafa Falāsfā Ṭabībān (= "Buch der weisen Philosophen"; 16. Jhd.)[1] findet sich eine Kollektion von Weisheitsworten unter dem Titel "Unterweisung Ḥekars des Weisen". Eine Ed. oder Uebers. des ganzen Werkes ist nicht vorhanden.

Ms Frankfurt, Stadtbibl., Aeth 12 (jetzt nach ALTHEIM, Geschichte der Hunnen V, 217 : "Ausst. 14"), ff. 115a-122b (18. Jhd.) : [1a]
CORNILL, Maṣḥafa Falasfa Ṭabiban (1875), hat daraus 15 Sprucheinheiten ediert (S. 40-44) und übersetzt (S. 19-21), von welchen aus den anderen orVers Parallelen bestehen. Er benutzte dabei auch ein schlechteres Ms Tübingen, ff. 62b-66b (Zeit ?), und fügte jeweils die Parallelen des karschunischen (= arab. in syr. Schrift) Ms Gotha, Nr 589 (bei NAU, Histoire et Sagesse 87 : Nr 2652), ff. 49-50, an.

Vollständigste Liste weiterer Mss : EURINGER, Uebersetzung der philosophischen Lehrsprüche 362, Anm. 4.

Weitere Uebersetzungen : HARRIS, Cambr.-Ed. (1913), 128f. = APOT II, 777 : engl. Uebers. der Ed. von CORNILL; bei NAU, Histoire et Sagesse (1909), stehen die Sprüche unter den entsprechenden syrischen, vgl. die Konkordanz, S. 92 (jedoch bei äth 2 Par syr 48).

---

1) "Ein nicht näher bekannter Mikā'ēl WALDA MIKĀ'ĒL hat die Sammlung ... vermutlich im 16. Jhd. aus dem Arabischen übersetzt. Die Vorlage bildete zum grossen Teil eine spätere Bearbeitung des Kitāb ādāb al-falāsifa (Buch der Verhaltensmassregeln der Philosophen), das der berühmte nestorianische Uebersetzer ḤUNAIN IBN ISḤAQ (gest. 876 n.) nach byzantinischen Vorbildern aus griechischen Quellen zusammengestellt und ins Arabische übertragen hat" (STRAUSS, Art. : Mashafa Falasfa Tabiban, Kindler Literaturlexikon 14 (1974) 6081). ALTHEIM/STIEHL, Geschichte der Hunnen V, 221-224 (vgl. ALTHEIM, Mashafa Falasfa Tabiban 7) datieren (mindestens) jene Spruchkollektionen, die mit Namen versehen sind, wegen der viermaligen Nennung eines barzamehar (äth.) = burzmihr (mittelpers.) = BURZOE, also der Leibarzt von Chosrau I Anoscharwan (reg. 531-579 n.), in die spätsassanidische Zeit (s. u. Tab. 8).

1a) Auf f. 115b, Z. 1ff. nur dieses Manuskripts steht der Spruch 215 (= äthAch 2b) vom Schweifwedeln des Hundes (vgl. syrAch 48 Par aesAch 153), welchen SCHAHRASTANI (s. o. Kap. 3, Anm. 31) dem Demokritos zuschreibt. ALTHEIM/STIEHL, Geschichte der Hunnen V, 220, Anm. 13, zieht diesen Sachverhalt erneut bei, um die Demokrit - Achikar Bezüge historisch plausibler zu machen.

N.B. : Im Exzerpt von DILLMANN, Chrestomathia Aethiopica (1866), 40-45, und dessen dt. Uebers. von EURINGER, op. cit. 363-371, sind keine Achikarsprüche vorhanden.

ARMENISCH :

Rez. A : Venedig, Library of San Lazaro, Nr. 482 (15./16. Jhd.); Bodlean Library Arm e. 14 (17. Jhd.); Paris, Anciens Fonds Arméniens Suppl. 58 (geschr. 1697) :
CONYBEARE, Cambr.-Ed. (1913), 198-234 : Ed., mit den Varianten von 5 weiteren Mss; 24-55 : engl. Uebers. = APOT II (1913), 725b-776c; VETTER, Das Buch Tobias (1904), 330-364 : dt. Uebers.

Rez. B : Bodley, Arm g. 9 (geschr. 1671) :
CONYBEARE, Cambr.-Ed. (1913), 56-85 : nur engl. Uebers.

Weitere Hinweise auf unpublizierte Texte : Ebd. 176f.; DEGEN, Art. : Achikar, Enzyklopädie des Märchens 1 (1975) 58. - DASHIAN, Chikar und seine Weisheit (1901), war mir unzugänglich.

Die weiteren Texte wurden hier nicht berücksichtigt, da sie traditionsgeschichtlich weniger bedeutsam und jüngeren Datums sind[1b]. Mit den meisten Forschern wird hier in syrAch die ursprünglichste Textform gesehen, von welcher arab, äth und armAch in irgendeiner Form abhängig sind. Die Textqualität der syrischen Mss ist allerdings umstritten[2].

Die orientalischen Texte sind typische Versionen und stellen keineswegs "national individualisierte Formen der Achikar-Sage" wie etwa aesAch und wohl auch demAch dar[3]. "Die Disposition des Stoffes ist ... durch alle Texte hindurch zu verfolgen, und

---

1b) Vgl. die bibliographischen Angaben bei DEGEN, Art: Achikar, Enzyklopädie des Märchens 1 (1975) 58f.- Nach JAGIC, Der weise Akyrios 110 (vgl. LUEDTKE, Beiträge zu slawischen Apokryphen 218f.), gehen die slavische, serbische, georgische und russische Version auf einen griechischen Text aus byzantinischer Zeit zurück, der (noch) nicht gefunden ist.

2) NOELDEKE, Untersuchungen 54, nannte den Text von Berlin syr 134 (= Sachau 336) ein "monstrum horrendum informe" und kam damit HARRIS' und SMEND's Bevorzugung von Cambridge Add. 2020 entgegen. GRUENBERG's Analyse des Spruchteils des Berliner Ms (abgekürzt: B) bestätigt diese "Buntscheckigkeit" der "stark defekte(n) syrische(n) Vorlage" (Die weisen Sprüche 58); er hält aber immerhin 35 Sprüche von B für ursprünglich. GUZIK, Die Achikar-Erzählung, kommt bei der Analyse des Erzählteils zu ähnlichen gemischten Resultaten. Da B und C sowieso zur gleichen Familie gehören (vgl. NAU, Histoire et Sagesse 81), ist jeweils bald dem einen, bald dem anderen Recht zu geben, wobei jedoch C als homogenerer Text mehr Glaubwürdigkeit beanspruchen kann.- Zur hier gebrauchten Zitationsweise vgl. jedoch o. Kap. 0, Anm. 5.

3) Auch die indischen Erzählungen Çukasaptati (6. Jhd. n.) und Somadeva (12. Jhd. n.), beide zusammengefasst bei BENFEY, Die kluge Dirne 164ff.166ff, sind solche späte, nationalisierte Traditionen, falls überhaupt eine gegenseitige Abhängigkeit angenommen werden kann; vgl. KRAPPE, Is the Story 280-284; auch APOT II, 720.

zwar bis in die Einzelheiten hinein; die Erzählung stimmt zu einem guten Teil im Wortlaut überein, namentlich aber lässt sich für die Sprüche und die Gleichnisse der ziffernmässige Nachweis erbringen, dass ihnen ein ganz bestimmter gemeinsamer Text zugrunde liegen muss"[4]. Typisch für alle ist die Zweiteilung der Weisheitsworte in eine Lehr- und in eine Strafrede an Nadan und die z.T. weitschweifige Ausarbeitung erzählerischer Details. Was sich in demAch und aesAch angekündigt hat, ist hier zu seiner romanhaften Form gediehen. Der Vergleich mit dem ca. 8 Jhd.e älteren aramAch, welcher ja als "Volksbuch" (SACHAU) auch schon eine gemächliche Darstellungweise hat, vermag die in der Zwischenzeit geschehene Weiterbildung der Tradition gut deutlich zu machen[5].

Viele Fragen nach den Entstehungsumständen von syrAch bleiben wohl auch weiterhin ungelöst. Es kann trotz vieler Parallelen zum biblischen und frühjüdischen Schrifttum (s.u.) keine direkte hebräische oder aramäische Vorlage ermittelt werden[6]. Die Mischung von heidnischen mit einigen christlichen Elementen lässt sich am ehesten begreifen, wenn ein älterer heidnischer Text als Ausgangspunkt angenommen wird, der dann an wenigen Stellen retouchiert und in die christlichen Textsammlungen aufgenommen wurde. Damit konnte die sprachliche Ausformung bis in die Zeit der Peschitta (um 400 n.) hinauf weitergehen[7].

Da man für syrAch als frühestes Entstehungsdatum das 2./3. Jhd. n. annehmen darf, würde der heidnische Text in das 1. Jhd. n. oder früher zurückgehen[8]. Für diese für die syrische Literatur

---

4) VETTER, Das Buch Tob 344; seine vergleichenden Listen (S. 321-344), welche NAU, Histoire 82-102, verbessert und übersichtlicher gestaltet, sind dafür der eindrücklichste Beweis.

5) Siehe die Vergleiche bei NAU, Ahikar et les pap. (1912) 75-79; NOELDEKE, Untersuchungen 26f; STUMMER, Der kritische Wert 36-46.

6) Dies ist die fundamentale These von HALEVY, Tobie et Akhiakar, und VETTER, Das Buch Tobias, bes. (1905) 345-352. Ihre wenigen, einer überstrapazierten Kombinationsfähigkeit zu verdankenden "Beweise" halten nicht stand.

7) NOELDEKE, Untersuchungen 28, bringt sprachliche Belege, wenn auch kärgliche; ORTIZ DE URBINA, Patrologia Syriaca 213, findet "nullum christianum elementum"; vgl. DUVAL, La Littérature Syriaque 85.

8) NAU, Histoire 117f. ("commencement de notre ère", für den Archetyp); BAUM-

"vorchristliche Zeit" gibt es aber keine anderen literarischen Texte. Die ersten Anfänge von syrAch verlieren sich völlig im Dunkeln, bilden jedoch eine hypothetische Brücke rückwärts zu aesAch, demAch und vielleicht auch aramAch. Diesen möglichen Zusammenhängen wenden sich die folgenden Kapitel zu.

ANHANG : DAS MOSAIK DES MONNUS IN TRIER (3. JHD. N.)

1884 wurde bei den Ausschachtungen für das Trierer Provinzialmuseum das Bodenmosaik eines öffentlichen Gebäudes aus der Zeit, als Trier Kaiserresidenz war (um 300 n.), entdeckt. Das durch einen Brand stark zerstörte Mosaik, dessen Stifter oder Hersteller sich selbst MONNUS[9] nennt, ist rund um ein zentrales Oktogon in sechs thematischen Kreisen angelegt, deren innere drei sich den musischen Künsten in ihren verschiedenen Formen widmen, deren äussere drei die Wechsel des Jahresablaufes (Monate, Tierkreiszeichen, Jahreszeiten) darstellen[10]. Der das ganze Mosaik beherrschende zweitinnere Ring von acht Oktogonen und das zentrale Oktogon stellen je eine der neun Musen dar, welche "einen Sterblichen, der in der betreffenden Kunst als Begründer oder tüchtigster Vertreter gilt"[11], unterrichten. Es ergeben sich dabei folgende Zuordnungen :

STARK, Geschichte der syr. Literatur 10f.; ROST, Einleitung 145 ("vielleicht im 2. Jhd. n."); OLMSTEAD, Intertestamental Studies 243 ("under the Parthians"); jedoch MEISSNER, Das Märchen 17 (nach 5oo n.).

9) Im zentralen Oktogon steht: MONNUS FECIT. NOELDEKE, Untersuchungen 24, findet darin die latinisierte Form des arabisch/aramäischen מענו, מען → Μάννος → Monnus; ebenso MEISSNER, Das Märchen 19 ("vielleicht"). In den Kunstlexiken wird Monnus einfach als "römischer Mosaikleger" angeführt.

10) Erstveröffentlichung und Nachzeichnungen in: Antike Denkmäler I, 36-38 (Beschrieb von F. HETTNER), Taf. 47-49. Erweiterte Fassung in DERS., Zu den Römischen Altertümern 248-260 (Nachzeichnung 249). Abbildungen auch bei MEISSNER, Das Märchen 20 (nur Acicar-Oktogon); DREXEL, Germania Romana 7f., Taf. III,2 (sehr klein); ENCICLOPEDIA DELL' ARTE ANTICA classica e orientale 5 (Roma 1963) 162, Abb. 232 (rechte Hälfte; Lit.-Angaben); vgl. Abb. u. S. 354.

11) HETTNER, Das Mosaik 35b.

1.	Ingenium/Omerus	- Calliope	
2.	?	- ?	<Terpsichore>
3.	? (sa)	- ? (en)	<Melpomene>
4.	(T)ham(y)ris	- ?	<Erato>
5.	...icar	- Polymni(a)	
6.	Aratós	- Urania	
7.	Cadmus	- Clio	
8.	Agnis	- Euterp(e)	
9.	?	- ?	<Thalia>[12]

Wie STUDEMUND aus dem Vergleich mit ähnlichen Aufstellungen, jedoch literarischer Art, gezeigt hat[13], bringen nur das erste und sechste Oktogon eine gängige Gleichung von Muse und Künstler, die anderen hingegen eher gesuchte, ungewöhnliche Kombinationen. Seine Ergänzung (im fünften Oktogon) der fragmentarischen Beischrift ...ICAR zu ACICAR ist auch von dieser Einsicht her richtig, da "Akikaros zu den rarissimae aves in unserer Ueberlieferung gerechnet werden muss"[14]. Das Achikar-Porträt, das sich damit an die bis jetzt behandelten Achikar-Texte anfügen lässt, beschreibt HETTNER in der Erstveröffentlichung so :

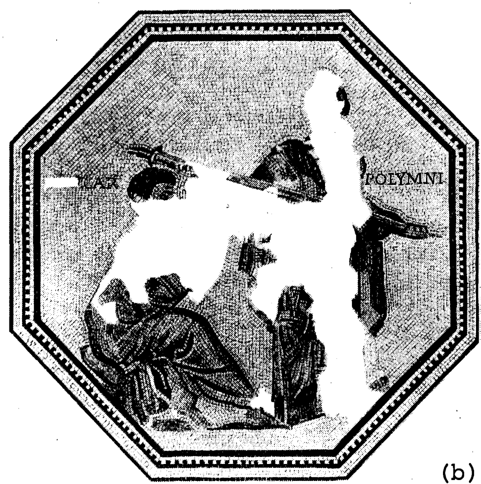
"Der ... Erfinder sitzt auf einem ziegelfarbenen Sessel mit hellgrauem, dunkelgrün schattierten Kissen, eingehüllt in einen weiten, braunen Mantel; seine Haare sind braun, ob er bärtig war, lässt sich wegen der Zerstörung des Bildes nicht erkennen. Aus der Richtung seiner Hände ist zu schliessen, dass er, wie der Aratos des folgenden Bildes, eine Schriftrolle hielt. Ihm gegenüber steht die Muse mit dem Sirenenflügel, in einem langen Chiton und einem graublauen Himation; letzteres ist quer über die Brust geworfen und hängt auf beiden Seiten über die Oberarme bis zu den Knien herab. Sie hält einen langgestreckten Gegenstand, indem der linke Arm nach unten gewendet ist und die linke Hand um den Gegenstand mit nach oben gerichteten Fingern fest herumgreift, während der rechte Arm im Ellenbogen gebeugt und nach oben gerichtet war; die in Resten noch sichtbare Hand

12) Ebd. 37a:"Hierdurch ergibt sich für die Musen die Reihenfolge, die schon HESIOD, Theogonie 77ff. (SOLMSEN 8) anführt, und AUSONIUS in seinem 2o. Idyll (PEIPER 412) festhält, für den Fall, dass man für die Betrachtung den Ausgang vom Clio-Bild nimmt" (Zitationsverweise von mir). - Ausonius war um 365 n. als Erzieher des Thronfolgers Gratian in Trier tätig (vgl. PEIPER LXXXXV) !

13) Zum Mosaik 2f.; vgl. KEES, Art.: Musai, PRE 16 (1935) 726f.

14) Zum Mosaik 3.

(a)



(b)

<u>Das Mosaik des Monnus</u>

Aus : F. HETTNER, Das Mosaik des Monnus in Trier. In : Antike Denkmäler I, Berlin 1887/1891,

(a) Taf. 47 (Ausschnitt)
(b) Taf. 48, Detail 1.

hält den Gegenstand ganz in der Weise wie die linke. Jener Gegenstand, für den eine Deutung noch nicht gefunden, nimmt an Stärke von unten nach oben zu; er gleicht am meisten einer Fackel, gegen welche aber die Bildung des oberen Endes spricht; er ist aus weissen, graublauen und dunkelbraunen Steinchen gesetzt"[15].

Weshalb gerade Achikar neben die Muse des Tanzes und der Pantomime gestellt ist, kann man umso weniger verstehen, als der Lehr-Gegenstand der Muse nicht bestimmt werden konnte. Wahrscheinlich ist dies auch nicht von grosser Bedeutung, da der "geistige Urheber" des Mosaiks scheinbar weniger auf klassische Korrektheit als auf Zitation von seltenen Namen ausging. "Ihn interessieren, wenn man von Aratos und Homer absieht, die von der Sage umwobenen und kaum im Halbdunkel erscheinenden Gestalten eines Thamyris, Hyagnis, Kadmos"[16] und eben Achikar. Alle diese Namen finden sich nun bei CLEMENS von Alexandrien recht nahe beisammen[17], sodass man auch darin dem scharfsinnigen Vorschlag von STUDEMUND zu folgen versucht ist, wenn er in der bunten Versammlung der Stromata 1.66-80 jene "Gesellschaft" sieht, in die das "Handbüchlein" gehört, "aus welchem der Raritätenjäger seine Weisheit schöpfte"[18].

Man kann somit anhand des Mosaiks nicht auf eine allgemeine Bekanntschaft Achikars in gallischen und römischen Kreisen schliessen. Als vereinzelter Beleg im gallo-römischen Bereich ist das Achikar-Mosaik aber trotzdem insofern interessant, als es die verschlungenen Wege aufzeigt, auf welchen der alte assyrische Ummanu zum griechischen Musenschüler in deutschen Landen wurde.

---

15) Das Mosaik 36a.

16) STUDEMUND, Zum Mosaik 3.

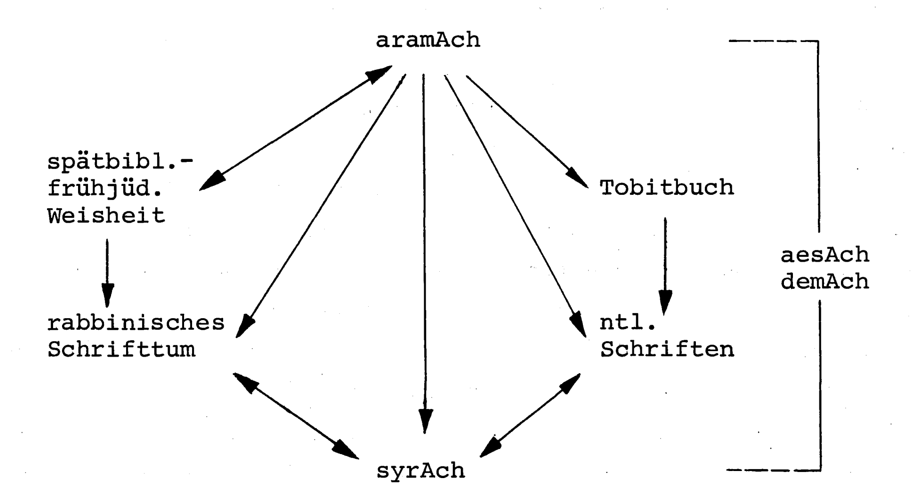
17) Neben der schon o. Kap. 3 angeführten Achikar/Demokrit-Stelle in Strom 1.69,4 finden sich in 1.75,1 als Erfinder der Buchstaben der Phryger Kadmos, und in 1.76,5f Agnis (nach EUSEBIUS, PE 10.6,11, durch Hyagnis zu ersetzen), der ebenfalls phrygische Erfinder der diatonischen Harmonie, und der Thraker Thamyris, der Erfinder der dorischen Tonart.

18) Zum Mosaik 3; NOELDEKE, Untersuchungen 24f, vermutet hinter dem מענו einen reichen Syrer, der "den ihm aus der heidnischen Literatur bekannten Weisen unter die zum Teil ja auch sonst weit hergeholten musischen Archegeten gestellt hat" (25).

In den vorausgehenden Kapiteln sind die textgeschichtlichen Fixpunkte der Ach-Tradition für die Zeit, welche unsere Fragestellung betrifft, festgehalten und kurz charakterisiert worden : AramAch ist Ausgangspunkt, syrAch ist Endpunkt, wobei die Vorgeschichte von syrAch in vorchristliche Zeit hinaufreicht und so eine erste, wenn auch rein hypothetische Verbindung schafft. In aesAch, den Notizen griechischer Schriftsteller und demAch ist die Lücke, die zwischen aramAch und syrAch klafft, mit von syrAch unabhängigen Achikar-Traditionen in etwa aufgefüllt. Dabei ist es klar geworden, dass die Weisheitslehren aesAch 109f. und demAch Pap Berlin P 15658 n i c h t als traditionales Mittelstück zwischen aramAch 53-59 und syrAch 3.33 betrachtet werden können. Als Einschub griechischer und ägyptischer Weltweisheit heben sie aber e contrario die Nähe des Weisheitsgutes der ältesten orVers zur biblisch-frühjüdischen Weisheit hervor.

Der Zufall wollte es zudem, dass aramAch in einer j ü d i s c h e n Kolonie gefunden wurde, obwohl er heidnisch-assyrischer Herkunft ist. Es stellt sich dabei von selbst die Frage, der wir nun nachzugehen haben : Hat es ähnlich wie im hellenistischen und spätägyptischen Bereich auch eine j ü d i s c h e Adaptation des Achikarstoffes gegeben ? In welcher Beziehung stehen die Weisheitspartien sowohl von aramAch wie auch von syrAch Parr zur spätbiblisch-frühjüdischen Weisheitsliteratur ? Ist vielleicht in dieser das gesuchte Kontinuum zu finden ?

Das Beziehungsgeflecht, das für diese Frage zu beachten ist, lässt sich in folgende Hauptstränge auflösen, wobei auch jeweilige Interaktionen berücksichtigt werden wollen. Wir gehen dabei so vor, dass wir zuerst die grundlegende Frage nach einer Verbindung zwischen aramAch und syrAch stellen, dann beim sichersten Punkt innerhalb unseres Traditionsraumes ansetzen und anschliessend im decrescendo die anderen möglichen Beziehungen untersuchen.


aramAch
spätbibl.-
frühjüd.
Weisheit
Tobitbuch
aesAch
demAch
rabbinisches
Schrifttum
ntl.
Schriften
syrAch

5. ARAM ACH IN SEINEM VERHAELTNIS ZU SYR ACH UND DEN OR VERS

SACHAU führt in seiner Erstpublikation der Papyri nur ein gemeinsames (Pap 54,12b = armAch 166) und vier vergleichbare (Pap 53,3 Par syrAch 32; Pap 54,4b Par syrAch 36; Pap 55,1.2 Par syrAch 57.58) Weisheitsworte an[1]. Wenn man bedenkt, dass den ca. 110 Spruchеinheiten von aramAch über 200 verschiedene solche Spruchеinheiten in den orVers gegenüberstehen, so wirkt das Urteil von GRIMME überzeugend, dass "nur verschwindend wenige von ihnen sich mit späteren Sprüchen decken"[2]. PERLES und WENSINCK versuchen dieses Urteil abzuschwächen, indem sie weitere Parallelen aufweisen[3]; ihnen folgen einige weitere Orientalisten, die vor allem zur Verbesserung von SACHAU's recht stark kritisierter Edition von aramAch die orVers heranziehen[4]. Es ist mir aus sprachlicher Unkenntnis nicht möglich - und es scheint mir wegen des Umfangs eines solches Unternehmens im Rahmen dieser Arbeit nicht angeraten -, diesen linguistischen Argumentationen, in denen sich weitläufige semitische Sprachkenntnisse mit Einfällen und zum Teil recht phantasievollen Kombinationen paaren[5], in die Details zu folgen. Sowohl aramAch als auch die orVers haben viel aus diesen vergleichenden Untersuchungen gewonnen, und einige von den besseren Parallelen haben sich als doch recht nahe Verwandte erwiesen, die als exempla-

---

1) Pap. und Ostr. 161.163ff.166; weitere weniger bedeutsame Verweise s. bei Pap 54,6.16 (S. 164.165) und Pap 56.I,9 (S. 171).

2) Bemerkungen 540.

3) PERLES, Zu Sachau's II, 55; WENSINCK, Zu den Achikarsprüchen 52.

4) Vgl. die Lit.-Angaben zu BANETH, EPSTEIN, SEIDEL, STUMMER, TORCZYNER, LOEW, und die Rezensionen von SMEND, LIDZBARSKI, NOELDEKE, POGNON und STRACK.

5) Ein herausgegriffenes Beispiel: WENSINCK, Zu den Achikarsprüchen 49f., stellt eine Verbindung her zwischen aramAch 53,1: ב[בי]תא חמר נער = "röhrender Esel im Haus" (was schon sehr zweifelhaft ist) und syrAch 11b: "Wenn eine laute Stimme genügen würde, ein Haus zu bauen, so würde der Esel deren zwei pro Tag errichten". Vgl. BANETH, Bemerkungen 296; NOELDEKE, Untersuchungen 10; dagegen PERLES, Zu Sachau's I, 500f.; HALEVY, Les nouveaux pap. 47.

rische Verbindungsstücke zwischen aramAch und den orVers angesehen werden können.

Nach STUMMER's Fazit aus den genannten philologischen Diskussionen, GRELOT's zusammenfassender Darstellung der Probleme[6] und auch einigen eigenen Beobachtungen müssen folgende nahe Parallelen berücksichtigt werden.

1. AramAch 53,3 <Gr:3> Par syrAch 32 :

aram : Erspare deinem Sohn die Rute nicht,
sonst kannst du ihn <vom Bösen> nicht bewahren !

syr : Mein Sohn, verschone deinen Sohn nicht mit Schlägen, denn die Schläge sind für den Knaben wie der Mist für den Garten, wie die Schnur am Geldsack, wie die Fessel für den Esel und wie der Riegel an der Türe.

Vgl. auch Pap 53,4 <Gr:4> mit armAch 14b[7].

Vgl. Spr 23,13f.

2. AramAch 53,5b-7a <Gr:6> Par syrAch 35 :

aram : Ein Mensch, der einen flüch<tigen> Sklaven und eine diebische Magd kauft, <bringt> Schr<ecken in sein Haus; er entehrt> den Namen seines Vaters und seine Nachkommenschaft wegen seiner Nachlässigkeit.

syr : Mein Sohn, erwirb keinen streitsüchtigen (vgl. Ms C) Sklaven und keine <u>diebische</u> Magd, denn diese richten alles zugrunde, was man ihren Händen anvertraut.

Ms C zieht B 34 und 35 in einen Spruch zusammen, dessen zweiter Teil lautet : ... nicht aber einen <u>flüchtigen</u> Sklaven und eine diebische Sklavin, da sie dir all deine Habe verderben.

Vgl. Pap 58,6 <Gr:99>.

3. AramAch 54,11 <Gr:22> Par syrAch 56[8] :

aram : Ich habe sogar bittere Mispel gekostet - und <ihr Ge-

---

6) STUMMER, Der kritische Wert 5-36; GRELOT, Les proverbes 178-194.

7) WENSINCK, Zu den Achikarsprüchen 52, sieht in Pap 53,2-7 <Gr:2-6> "eine Reihe von Sprüchen, welche auch bei Rendel Harris zusammenstehen". Das ist wohl zuviel gesehen; vgl. jedoch armAch 14 (Cambr.-Ed. S. 27), der in etwa Pap 53,2-4 <Gr:2-4> vereinigt.

8) Vgl. arabAch 40, der in NAU's Liste (Histoire 84) fehlt.

schmack> ist stark -, aber es gibt nichts Bitteres als die Armut.

syr : Mein Sohn, ich habe Absinth gegessen und Myrrhe verschlungen, aber ich habe nichts Bittereres gesehen als Armut und Bedürftigkeit.

4. AramAch 54,12b <Gr:24> Par armAch 166 :

aram : Dein Herz freue sich nicht an einer grossen Anzahl Söhne,
und <es sei nicht betrübt> wegen ihrer kleinen Zahl !

arm : Mein Sohn, freue dich nicht an der Zahl der Söhne,
und sei nicht verwirrt, wenn du deren ermangelst !

Vgl. Sir 16,2; als weisheitliches Gegenstück Ps 127,3-5 und 128,3-4.

Vgl. aesAch G (DENIS, Fragmenta 140a, Z. 3-5).

5. AramAch 55,1.2 <Gr:29.30> Par syrAch 57.58 :

aram : 1. Ich habe Sand gehoben,
und ich habe Salz getragen,
aber es gibt nichts Schwereres als <...
2. Ich habe Stroh gehoben,
und ich habe einen Klang getragen,
aber es gibt nichts Leichteres als ein Fremder/Ansiedler

syr : 57 Mein Sohn, ich habe Eisen getragen und Blei
und ich habe nichts (erg.: Schwereres) gesehen als Schande und Verleumdung.
58 Mein Sohn, ich habe Salz getragen und grosse Steine,
und sie haben mich nicht so gedrückt wie jener, der lacht und spottet und im Hause seines Schwiegervaters bleibt.

Vgl. Ms C 45.46 und armAch 184b.

Vgl. Spr 27,3; Sir 22,14f.; bBB 98b.

6. AramAch 56.II,2 <Gr:55> Par syrAch 73a (vgl. 52) :

Die Zeilen 1-4 bilden eine kleine Gruppe mit dem gemeinsamen Thema : Macht - Schwachheit. Die Warnung vor dem Streit mit dem Nobleren und Stärkeren (in Z. 2) bildet den Anfang der langen Spruchеinheit von syrAch 73, welche eine Gerichtsszene malt.

Vgl. Sir 8,1f.

Vgl. aesAch Logion 11 (W-Sondergut; JAEKEL Nr. 14).

7. AramAch 56.II,7 <Gr:59> Par armAch 8a :

aram : Sei nicht süss,
damit man dich nicht <verschluckt>

Sei nicht bitter,
<...

arm : Sei nicht gar so süss,
dass man dich verschlingt,
und nicht gar so bitter,
dass man dich ausspuckt.[9]

Vgl. demAch Pap Berlin 15658 Kol. II,10.

8. AramAch 58,2f. <Gr:94> Par syrAch 53 (C) :

aram : Wenn dein Meister dir aufträgt, Wasser zu bewachen,... (tu es sorgfältig, vielleicht will er) ... Gold in deiner Hand zurücklassen.

syrC : Mein Sohn, erprobe deinen Sohn mit Brot und Wasser, danach kannst du ihm deinen Besitz und deine Reichtümer überlassen.

Vgl. Mt 25,14-30 Par; s.u. S. 390.395.

Zu vergleichen wäre ebenfalls noch aramAch 56.I,16 <Gr:53> vor allem mit arabAch 43 (Cambr.-Ed. S. 136)[10], aber auch mit den entsprechenden aesAch 151 = armAch 189, welche alle davor warnen, seine Geheimnisse jemanden anzuvertrauen, selbst wenn es der Freund (aram. und arab.) oder (s)eine Frau (aes. und arm.) sei.

Was schon mehrfach an der Rahmengeschichte beobachtet und beschrieben wurde[11], lässt sich auch an diesen Beispielen aus den weisheitlichen Teilen illustrieren : Unbestrittene Aehnlichkeiten stehen neben klaren Abweichungen, Details im Bildteil stimmen frappant überein, der Vergleichsteil (Beispiel 1 und 5) oder die Folgerungen (Beisp. 2) sind dann aber völlig verschieden. Formal parallele Sprüche schliessen sich zusammen (vgl. Beisp. 3 und 5, die in syrAch 56-58 drei aufeinanderfolgende Sprüche

9) Wegen der unglücklichen Uebersetzung von SACHAU, Pap. und Ostr. 172f., blieb diese Parallele den meisten Forschern verborgen; vgl. jedoch EPSTEIN, Weitere Glossen 231; COWLEY, Aramaic Papyri 244. Bei SCHAHRASTANI ist der gleiche Spruch als zweiter "Demokrit"-Spruch zitiert (s. o. Kap. 3, Anm. 31).

10) Vgl. PERLES, Zu Sachau's II, 56.

11) MEYER, Der Papyrusfund 108-110; NAU, Ahiqar et les pap. 75ff.; STUMMER, Der kritische Wert 36-49, bes.: "Trotz aller Ueberarbeitung ist auch bei der Achikarsage der ursprüngliche Stil nicht gänzlich zerstört worden, sondern hat sich in deutlichen Spuren erhalten" (Unterstr. von mir).

sind), Verdeutlichungen werden angebracht (Beisp. 3), Verstärkungen der Aussage durch Vergröberung des Bildes angestrebt (Beisp. 5). Hinter solchen Erscheinungen steht eine lebendige Tradition m ü n d l i c h e r Art, die wohl den Plan der Geschichte im grossen Ganzen zu bewahren versteht, aber in tausend Details variiert und vor allem in den weisheitlichen Partien sich recht kreativ auswirkt[12]. Dies haben schon aesAch und demAch deutlich aufgezeigt. Im Unterschied dazu ersetzt nun aber syrAch den weisheitlichen Teil nicht einfach durch einen anderen aus einer fremden Denkweise, sondern bewahrt den Kontakt mit aramAch, baut aus (vgl. den Themenkatalog in Tab. 6), verbessert und stellt so eine Sammlung im gleichen Sinn und Geist her.

Damit hängt zusammen, dass auch das Verhältnis zwischen den weisheitlichen Teilen von aramAch und den orVers mit der Bezeichnung "Version" klar genug bestimmt ist, und man nicht wie bei aesAch und demAch von einer nationalen "Adaptation" sprechen muss. In den orVers behalten selbst die mobilsten Traditionselemente, die Weisheitsworte, noch den Stempel ihrer Herkunft. Dass es dabei aber um eine <u>mündliche</u> Tradierung geht, vermag der gegenteilige Vergleich der orVers untereinander oder auch der Vergleich der verschiedenen Rezensionen des verwandten Tobiasbuches (s.u. Kap. 6) deutlich zu machen. "On trouvera (scl. in Tob) non seulement un plan commun, mais de nombreux détails communs, des phrases identiques, de nombreuses maximes communes qui permettent de dresser un tableau très chargé de sentences identiques"[13]. Diese nur durch eine <u>schriftliche</u> Vorlage zu erklärenden Züge fehlen zwischen aramAch und den orVers.

Lässt sich nun dieses Verhältnis innerhalb des oben gezeichneten Beziehungsgeflechtes konkretisieren ? Dass von den angeführten

---

12) Auf diesem Gebiet vermag, wie schon aesAch im ersten Spruch der Rez. W (= MENANDER, Monostichen 57f.; JAEKEL 36) bezeugt:
Πάντες ἐσμὲν εἰς τὸ νουθετεῖν σοφοί,
αὐτοὶ δ'ἁμαρτάνοντες οὐ γιγνώσκομεν,
"fast jeder mehr zu sagen als zu tun" (BENFEY, Die kluge Dirne 191, Anm.1)

13) NAU, Ahiqar et les pap. 76.

sieben Beispielen mehr als die Hälfte auch einen Bezug zur biblisch-frühjüdischen Weisheitsliteratur aufweisen, kann als erster Hinweis gelten, dass dort der Raum zu suchen ist, in welchem vor allem die Verbindungslinien zwischen aramAch und syrAch Parr laufen.

6. ACHIKAR IM TOBIASBUCH

Seitdem HOFFMANN (1880) auf den Zusammenhang zwischen den orVers und Tob hingewiesen hat[1], findet sich die Frage nach dem Verhältnis zwischen Tobit und Achikar fast bei jedem Autor wieder. Durch die Entdeckung der aramäischen Papyri sind einerseits jene Autoren ihrer Grundlage beraubt, welche Tob zum Ausgangspunkt der ganzen Achikar-Traditionsbildung machten, andererseits ist jene grössere Zahl von Forschern bestätigt worden, welche seit BICKELL (1890)[2] eine irgendwie geartete Achikar-Vorlage für Tob postulierten[3]. Auch die beiden Hauptbearbeiter der orVers, HARRIS und NAU haben - schon bevor sie um die Texte von Elephantine wussten - diese Mittelstellung der Tobias-Partien in eigenen Kapiteln behandelt und ihre Ansichten bestimmen seither, unterstützt durch die Entdeckung von aramAch, die Auslegungsgeschichte von Tob und Ach[4].

Die Textüberlieferung des Tobiasbuches bietet bekanntlich schwierige Probleme, die sich auch auf die Achikarstellen auswirken. Der griechische Text ist in zwei Rezensionen, einer längeren

---

1) Auszüge aus syrischen Akten persischer Märtyrer 182. HOFFMANN hatte nur das Fragment aus dem British Museum Add. 7200 vor sich. Neben einer Sargon-Legende (183f.) führt er die Achikargeschichte als Sanherib-Legende an, welche beide von syrischen Missionaren, "die von Edessa und Nisibis aus das eigentliche Assyrien dem Christenthume gewannen und dort ihre Klöster gründeten" (182), aus biblischen Personennamen "in die Klosterlegenden und die Geographie von Syrien" (182) eingemischt wurden. Nach HOFFMANN ist syrAch also "veranlasst durch das Buch Tobit". - Vgl. ebenso KUHN, Zum weisen Akyrios 127-130; DE MOOR, Tobie et Akhiakar 488.

2) A Source of the Book of Tobit: The Athenaeum 3291 (22. Nov. 1980) 700, Kol. b.c: "The History of Achiqar must have been known to the author of Tobit. For the hypothesis, that an idle hand had manufactured it out of the four allusions to Achiacharos in Tobit could not be entertained for a moment."

3) Aufzählung weiterer Autoren bei SIMPSON, The Book of Tobit 190, Anm. 1.

4) Nur SCHMITT ist in seinem pastoralen Blatt im Jahre 1913, also 2 Jahre nach der Erstveröffentlichung von aramAch, noch fähig zu behaupten, dass man in der Achikargeschichte "einen wohl aus den Jahren 100 v. - 100 oder 200 n. Chr. aus jüdischen Kreisen stammenden schriftlichen Versuch, unter den Heiden Propaganda zu machen" (Der weise Achikar 90), habe.

(Sinaiticus = S) und einer gestrafften (Vaticanus gr. 120 = B; Alexandrinus = A) vorhanden. Da die in 4Q gefundenen Tobiasfragmente[5] und die Itala (= it) die Rezension S belegen, aber auch aus sich noch zeigenden Gründen (s.u. Anm. 18.21.23) wird hier S als Grundlage gebraucht.

Der Vulgata-Text (= vg), den HIERONYMUS in e i n e m Tag über einen aus dem "Chaldäischen" ins Hebräische übersetzenden Mittelsmann direkt auf lateinisch diktiert habe[6], hat nur eine einzige, kurze Erwähnung von "Achior und Nabath" (11,20). Ob deshalb anzunehmen ist, dass in der "chaldäischen" Vorlage, die ja nicht erhalten ist, die anderen drei Achikar-Stellen, welche S, BA und it gemeinsam haben, fehlten, sei dahingestellt; immerhin kann man sagen, dass in allen Rezensionen die Achikar-Gestalt auftaucht. Dies bestätigen auch die beiden Fragmente 4Q-Tobaram[a] zu Tob 1,21f. und 4QTobaram[d] zu Tob 14,10, welche beide אחיקר in pleno zitieren[7].

Es handelt sich um folgende fünf Stellen[8] :

Tob 1,21f. (S BA it) : (vgl. 4QTobaram[a])

Achicharos (Ἀχιχαρος; BA : Ἀχιαχαρος), der Sohn des Hanael, des Bruders des alten Tobit wird höchster Beamter am Hofe des Sacherdonos (Asarhaddon), tritt für den vor Sanherib geflohenen Tobit (vgl. 1,18) ein und ermöglicht ihm die Rückkehr nach Ninive.

Tob 2,10b (S BA it) :

Achiacharos sorgt zwei Jahre (BA om ἔτη δύο) für Tobit πρὸ τοῦ αὐτοῦ βαδίσαι εἰς τὴν Ἐλυμαΐδα[9].

---

5) Vgl. MILIK, La patrie de Tobie 522.

6) Prologus; in: VULGATA, Stuttgart 1975. Vgl. u. Anm. 52.

7) Herr MILIK hatte die Güte, mir brieflich (25. Juli 76) diese Angaben aus seinen noch unveröffentlichten Qumranfragmenten zu machen. Er schreibt dazu: "Ce n'est certainement pas une 'interpolation' dans le livre de Tobie, écrit originellement en araméen, et probablement déjà à l'époque perse."; und (2. Jan. 1977): "Les manuscrits de 4QTobaram[a] et [d] datent du 1er s. av. nôtre ère".

8) Synopsen der Texte in der Cambr.-Ed. XXIX (B und S), und NAU, Histoire 50-54 (franz.: S und B; lat.: it).

9) S; BA formuliert besser ἕως οὗ ἐπορεύθην, wobei jedoch das Verb sinnentstellend falsch in der 1. Pers. Sing. steht.

Tob 11,18f. (S BA it vg) :

Am Freudenfest aller Juden Ninive's wegen der Rückkehr des Tobias und der Heilung Tobit's nehmen auch Ἀχικαρ καὶ Ναδαβ· οἱ ἐξάδελφοι αὐτοῦ[10] teil.

Tob 14,10.11a (S BA it) : (vgl. 4QTobaram[d])

In seiner Abschiedsrede 14,3-11 stellt der sterbende Tobit der abschliessenden Mahnung (14,11a) ein gut gestaltetes Exempel voran, welches die Achikargeschichte so zusammenfasst und strukturiert, dass sie auf ihren paränetischen Grundzug hin transparent wird (s.u.).

Tob 14,15 (S prima manus; it) :

Ἀχιαχαρος ὁ βασιλεὺς τῆς Μηδίας (!!) führt die Gefangenen aus dem zur Freude des Tobias zerstörten Ninive. - Der Korrektor ersetzt "Achiacharos" durch "Nabuchodonosor und Assueros", wobei er an BA angleicht, was jedoch historisch ebenso falsche ist, da es sich um den Mederkönig Kyaxares handelt[11]. Tob 14,15 ist als Belegstelle für unseren Achikar auszuscheiden, da seine Nennung auf einem Irrtum von S* beruht.

Dass nun die ersten vier Stellen "allem Anschein nach von späterer Hand interpoliert sind" und "nirgendwo ... das Auftreten des Achiacharos für den Gang der Ereignisse von pragmatischer Bedeutung" sei[12], ist nur schlecht zu begründen und hält einer Betrachtung nicht stand, welche das Gesamt berücksichtigt :

- Die Achikar-Verweise sind sowohl in der Rahmenhandlung (Kap. 1-4.14f.) als auch im Reisebericht (5-12) vorhanden und las-

10) In S ist diese Lesart durchaus möglich, obwohl wahrscheinlich mit der S nahestehenden it in "avunculus illius" zu korrigieren ist. Ebenso BA: ὁ ἐξάδελφος αὐτοῦ. Vg nennt jedoch Achior und Nabat "consobrini Tobiae". Siehe den Stammbaum u. S. 371.

11) Vgl. HALEVY, Les nouveaux pap. (1912) 158ff., wo "Nabuchodonosor und Assueros" über HERODOT's Nennung von Λαβύνητος als Verbündeten des Κυαξάρες (Hist 1,74; FEIX 70f.), der persischen Form dieser beiden Namen und wiederum deren (z. T. korrupten) semitischen Umschreibung und Ergänzung zu "Nabuned und Uhsar" zurückkonstruiert werden. Und: "le mystère s'évanouit comme par enchantement" ! HALEVY erwähnt allerdings nicht, dass in S* und it Achikar genannt wird.

12) MUELLER, Beiträge 13; vgl. die differenzierte Sicht von PLATH, Zum Buch Tobit 393-395; auch die Kommentare von SCHUMPP, LXIX-LXXIV, und MILLER, 10-13. TERMES, Art.: Ahiqar, Enciclopedia de la Biblia 1 (1963) 367f., hebt den lockeren Konnex zwischen Tob und den Achikarnotizen hervor, um die Historizität von Tob zu schützen.

sen sich mindestens aus der Rahmenhandlung literarkritisch nicht entfernen. T e x t kritisch besteht sowieso kein Anlass dazu. Die "ziemlich nachklappende Notiz"[13] 11,19, welche am leichtesten zu eliminieren wäre, wird nun aber gerade als einzige Stelle durch die vg und deren "chaldäische" Vorlage, also einer selbständigen Traditionslinie, als zur Tobias-Geschichte gehörend bezeugt.

- "Die weitgehende s t i l i s t i s c h e Verwandtschaft (Tob 1,3-3,6 ist ebenfalls ein Ich-Bericht) und der Umstand, dass sich im Buch Tobias (4,5-19) wie im Achikar-Roman paränetische Weisheitssprüche finden"[14], bezeugen die formbestimmende Funktion des Achikar auf den gesamten Tob.

- Zwischen Tob 14,10f. und Tob 1,21f.; 2,10 besteht eine so enge gedankliche Verbindung, dass die drei Stellen miteinander fallen und stehen[15]. 14,10.11a ist aber, wie gleich zu zeigen sein wird, nicht aus der Abschiedsrede Tobits zu streichen.

- Zudem ist Tob 4,10[16], also ein Weisheitsspruch aus der Paränese an den scheidenden Tobias, von 14,10 abhängig, wo ja die Achikargeschichte anhand des Gegensatzpaares φῶς - σκότος in Paränese umgesetzt wird[17].

Die vier Achikarstellen in Tob 1,21f; 2,10; 11,17f. und 14,10. 11a können also mit Recht als integraler Bestandteil von Tob angesehen werden. Die wichtigste Stelle ist zweifelsohne 14,10. 11a in der Abschiedsrede Tobits. Diese Abschiedsrede ist in

13) RUPPERT, Das Buch Tobias 109.

14) Ebd. 109; vgl. ausführlicher NAU, Histoire 56-58, auch MUELLER, Die weisheitliche Lehrerzählung 77-98. LORETZ, Roman und Kurzgeschichte 305, sieht "sowohl eine inhaltliche als auch literarische Verwandtschaft". Tobit kann man aber nicht einen "judaisierten Achikar" nennen, ohne die tatsächlichen Verhältnisse (s. u. S. 372ff.) zu verkehren.

15) Vgl. MUELLER, Beiträge 13, der diese Einsicht zum Falle der drei Stellen benützt.

16) Nach BA, da Tob 4,7-19 in S fehlt, jedoch nicht in it und einem Fragment aus 4Q, vgl. MILIK, La patrie de Tobie 522, Anm. 3.

17) Vgl. Cambr.-Ed. L; dagegen MUELLER, Beiträge 14, jedoch mit schlechten Gründen; vgl. auch Tob 14,10aβ nach BA.

S[18] auffällig nachhinkend an 14,1f. (Tod, Begräbnis und Würdigung Tobit's) angehängt und bildet eine selbständige literarische Einheit mit einem deutlichen, die Testamentform variierenden Aufbau[19].

Wie der folgende strukturierte Text zeigt, ist die Verwandlung der Achikarg e s c h i c h t e in ein paränetisches Paradigma für Barmherzigkeit und Ungerechtheit recht gut gelungen[20]:

14,10a Ἰδέ, παιδίον,
ὅσα Νάδαβ ἐποίησεν Ἀχικάρῳ τῷ ἐκθρέψαντι αὐτόν·
*οὐχὶ ζῶν κατηνέχθη εἰς τὴν γήν;[21]

b καὶ ἀπέδωκεν ὁ θεὸς τὴν ἀτιμίαν κατὰ πρόσωπον αὐτοῦ,
καὶ ἐξῆλθεν εἰς τὸ φῶς Ἀχίκαρος,
καὶ Νάδαβ εἰσῆλθεν εἰς τὸ σκότος τοῦ αἰῶνος,
ὅτι ἐζήτησεν ἀποκτεῖναι Ἀχίκαρον[22].

c ἐν τῷ ποιῆσαι (με)[23] ἐλεημοσύνην
ἐξῆλθεν ἐκ τῆς παγίδος τοῦ θανάτου,
ἣν ἔπηξεν αὐτῷ Νάδαβ,
καὶ Νάδαβ ἔπεσεν εἰς τὴν παγίδα τοῦ θανάτου,
καὶ ἀπώλεσεν αὐτόν.

11a Καὶ νῦν, παιδία, ἴδετε,
τί ποιεῖ ἐλεημοσύνη,
καὶ τί ποιεῖ ἀδικία,
ὅτι ἀποκτέννει.

---

18) S ist besonders in diesem Kapitel BA vorzuziehen. BA harmonisieren z. B. den Hiatus zwischen 14,1-2 und 14,3; ebenfalls verarbeiten sie 14,9 mit 14,8 und machen den Text dadurch flüssiger.

19) 14,3a Situationsbeschreibung
3b-7 Vaticinia
8-11a Praecepta
11b Todes- und Begräbnisnotiz.
Vgl. VON NORDHEIM, Die Lehre der Alten 334-337.

20) Vgl. die ähnliche paränetische Miniatur in PseuMen 15; s.o. Kap. III.6, Anm.26.

21) BA ersetzt den semitisierenden Ausdruck durch das Bildpaar "Licht - Finsternis", womit 14,10b vorausgenommen wird und 14,10a als erster paränetischer Bildteil seine Eigenbedeutung verliert. Vgl. Tob 4,10.

22) Bis hierher übersetzt it wörtlich. Der Rest fehlt.

23) Obwohl με unverständlich ist und deshalb wohl mit RAHLFS II, 1038, gestrichen werden muss (doch s. u. Anm. 27), muss der Text von S behalten werden. BA konstruiert ja in 14,10c ein zweites Paradigma von Manasse und Aman, aus dem niemand klug wird - ausser wieder HALEVY, Les nouveaux pap. (1912) 158, der darin eine sonst unbekannte Manasse/Amon-Legende (ähnlich der in 2Chr 33,11-2o) und somit "un nouveau chainon pour l'évolution de la littérature romantique antimacchabéenne" wittert.

In diesem Text lassen sich folgende Reminiszenzen an eine als bekannt vorausgesetzte (vgl. die Frage in 10a) Achikar-Geschichte ersehen :

1) Achikar hat Nadan grossgezogen (ἐκθρέψας).

2) Nadan hat Achikar Schlimmes zugefügt (ὅσα... ἐποίησεν), ihn in eine verfängliche Situation (παγίς) gebracht und zu töten versucht (ἐζήτησεν ἀποκτεῖναι).

3) Achikar wurde zu seinen Lebzeiten (ζῶν) fast bis in den Tod erniedrigt (14,10a). - Der Ausdruck κατάγειν εἰς τὴν γῆν (= הורדין [ל]ארץ) bedeutet ja in der LXX (vgl. Obd 1,3.4; Klgl 2,10) "Erniedrigung", "Demütigung", doch wird dem Verb κατάγειν gern mit einem Ausdruck wie ᾅδης (1Sam 2,6; Tob 13,2 BA, S hat : ἕως ᾅδου κατωτάτω τῆς γῆς) oder ταμιεῖα τοῦ θανάτου (Spr 7,27) und Aehnlichem der verstärkte Sinn "in den Tod führen" gegeben[24].

4) Es wird Nadan anscheinend durch einen Eingriff Gottes vergolten[25].

5) Achikar ist bei der Bestrafung persönlich gegenwärtig (κατὰ πρόσωπον).

6) Die Vergeltung bewirkt eine völlige Verkehrung der Zustände : Achikar kommt wieder in den Bereich des Heiles, Nadan verfällt dem tödlichen Unheil. Dies wird in einem doppelten Bildwort veranschaulicht[26] : In 14,10b dient das Gegensatzpaar φῶς - σκότος, in 14,10c das Bild von der παγίς (vgl. Ps 140,6; 141,9; Spr 22,14.26.27; syrAch 34,2 Par) zur Illustration.

7) Der Grund für diese Umkehrung ist die Wohltätigkeit (ἐλεημοσύνη) Achikars, die sich ja sowohl in der Sorge um Nadan

---

24) Dieser bildliche Ausdruck wird seine traditionsgeschichtlichen Folgen haben, s. u. S. 377.

25) In BA vergilt jedoch Achikar selbst.

26) Vgl. Anm. 23.

(14,10a), wie auch gegenüber Tobit (vgl. 1,22; 2,10b)[27] dokumentiert hat.

Diese Erzählelemente sind aber in eine bewusst gestaltete Komposition jener Art eingebaut, wie wir sie in den Test XIIPatr sehr oft angetroffen haben, ja wie sie für Testamente und Abschiedsreden überhaupt typisch ist. Dabei sind diese Elemente als rein illustrierende Faktoren nur beiläufig genannt, um die paränetische Wirkung zu verstärken. In 14,11a bleibt dann nur mehr diese paränetische Quintessenz bestehen, der eigentliche weisheitliche Imperativ, für den die Achikar-Geschichte den indikativischen Boden abgab. Die Paränese 14,10.11a ist deshalb schon vom formalen Standpunkt her mit aller Entschiedenheit als sekundäre Verarbeitung einer in jüdischen Kreisen bekannten Achikar-Geschichte zu werten.

Es lassen sich aber noch weitere inhaltliche Elemente anführen, die der dem Tob-Autor vorliegenden Achikar-Geschichte angehörten. Neben den schon genannten 7 Punkten aus Tob 14,10.11a, welche nur die Auseinandersetzung zwischen Achikar und Nadan betreffen, bieten die anderen drei Stellen einige weitere, z.T. neue Elemente :

8) Achikar bekleidete unter Sanherib die Aemter des Obermundschenks, des Siegelverwahrers, des Chefs der Verwaltung und des Finanzministers (1,22)[28].

9) Achikar übersteht die Thronwirren nach Sanherib's Tod und wird von Asarhaddon in den Hauptfunktionen bestätigt (ἐκ δευτέρας, vgl. 1,21.22)[29].

10) Achikar ist Jude aus dem Stamme Naftali (1,1) und gehört zur

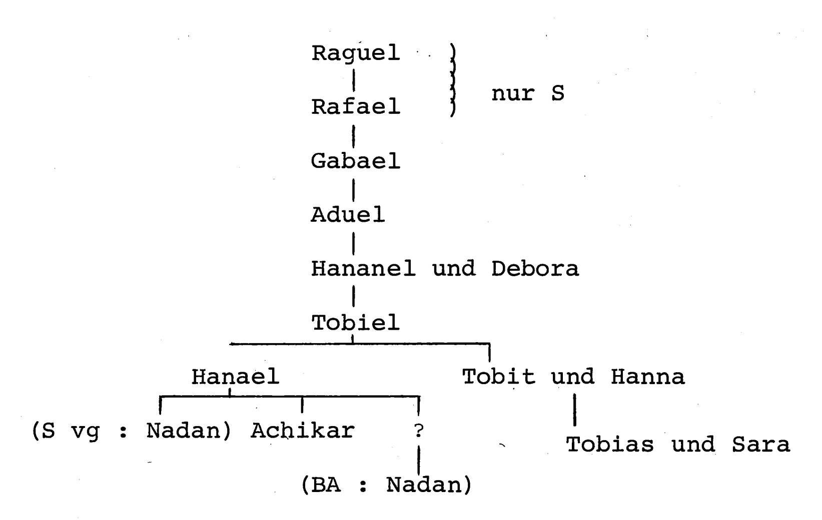
---

27) Vielleicht ist tatsächlich mit NAU, Histoire 53, und VETTER, Das Buch Tob. (1904) 323, das unmögliche με in μοι zu ändern.

28) Die Kumulation verschiedener, personell getrennter Funktionen auf den Helden ist schon in aramAch vorhanden; vgl. Pap 49,2f.7.12; 50,18. Zu den Titeln Achikars s. bes. GREENFIELD, Studies I, 292-295.297ff. (292, Anm. 23, ist eine ausführliche Studie dazu versprochen).

29) Vgl. VETTER, Das Buch Tobias (1904) 327, Anm. 1.

näheren Verwandtschaft des Tobit, welche sich folgendermassen darstellt[30] :



11) Achikar gehört deshalb - obwohl dies nicht ausdrücklich gesagt wird - zu den nach Assyrien deportierten Naftaliten (vgl. 1,1.3), welche nur im weiteren Sinn das Gesetz wahrten (1,10), sich in das wirtschaftliche Leben des Landes einfügten, aber den Kontakt zu ihren Volksgenossen behielten[31]. Achikar tritt so im Notfalle für seinen Verwandten ein.

12) Er erwirkt die Rückkehr des Tobit nach Ninive (1,22) und hilft diesem auch zwei Jahre lang während dessen Blindheit.

---

30) Vgl. Cambr.-Ed. XXXI (Stemma); HOFFMANN, Auszüge aus syr. Akten 182f.

31) HALEVY, Tobie et Akhiakar 44f, meint, diese Situation in syrAch 1,3-5 (B) wiederzufinden, wo Achikar zuerst zu den Göttern betet, die ihm "nichts antworten" (1,3), darauf "seine Rede änderte, Gott anredete, an ihn glaubte und ihn in der Glut seines Herzens bat" (1,4), und dann die Stimme hörte, die ihm den (fatalen !) Schwestersohn zur Adoption vorschlägt. Dieses Detail fehlt aber in den beiden Texten Cambr Add 2020 und BM Add 7200 und muss als künstliche, vielleicht jüdische oder christliche Erweiterung des B-Textes gewertet werden. Es stösst sich am Fortgang der Erzählung, welche es zu einer Bekehrungsgeschichte umfunktionieren möchte. Es ist deshalb tendenziöse Konjektur und hat zudem keinen Rückhalt in den anderen orVers, auch nicht in syrAch selbst, wenn HALEVY annimmt, dass Achikar "nécessairement un monothéiste de naissance" war (45), dann aber in der Fremde Polytheist wurde, und schliesslich "finit par s'adresser à son Dieu national (?), celui-ci lui refusa également sa demande en punition de son apostasie (?) pour l'épurer de ses fautes (?) et lui procurer une renommée universelle qui, dans sa situation, pouvait remplacer les enfants (?)" (Fragezeichen von mir).- Vgl. eine islamische Umarbeitung solcher Art bei DANON, Fragments turcs 116.

13) Achikar reist in die Elymais, einen nur ungenau zu bestimmenden Teil der persischen Satrapie Susiana am persischen Golf[32]. Den Zweck dieses Aufenthaltes scheint der Autor als bekannt vorauszusetzen; jedenfalls verunmöglichte diese Reise weitere Hilfeleistungen Achikars an Tobit.

14) Zu den Feierlichkeiten der Juden Ninive's ist Achikar dann wieder in Ninive zurück.

Aus der Uebersicht über diese immerhin 14 Informationen über Achikar wird völlig klar, dass es im 3. Jhd.v. eine jüdische Adaptation der Achikargeschichte gab, welche als allgemein bekannt - und zwar in ihren jüdischen Eigenheiten als allgemein bekannt (bes. Punkt 2-7.13) - vorausgesetzt wird. Dass die Judaisierung nachträglich geschah, ergibt sich mit voller Evidenz (a) aus der genealogischen Einverleibung Achikars in die Verwandtschaft Tobit's, einem altbekannten Mittel der Vereinnahmung grosser Alter, und (b) aus der Uebertragung der klassischen Tugend der ἐλεημοσύνη des beispielhaften Frühjuden Tobit auf Achikar. Die Uebertragung musste sich jedoch auf diese ἐλεημοσύνη beschränken, da Achikar ja zu den weniger orthodoxen Juden gehörte (vgl. 1,10), die in der kompromittierenden Beamtenlaufbahn standen.

Genau diesen beiden Aussagen dienen nun die ersten drei Stellen 1,21f.; 2,10b und 11,19, welche zu diesem Zweck aus der landläufigen jüdischen Achikargeschichte ausgewählt und in das Tobiasbuch einkomponiert wurden. Tob 14,10.11a ist dann die abschliessende Dramatisierung der Achikar-Nadan-Geschichte zu einer eindrücklichen ἐλεημοσύνη-Paränese. Bezeichnenderweise spielt es keine Rolle mehr, dass der Achikar der aramäischen Papyri nur deshalb der Hinrichtung entkam, weil er selbst an Nabûsumiskun, dem Henker, einmal hatte Gnade walten lassen (Pap 51,46-52). Dies wäre ein Anknüpfungspunkt für den ἐλεημοσύνη-

32) DILLON, Ahikar the Wise 367, Anm.‡, vermutet hinter ᾿Ελυμαΐδα eine falsche Uebersetzung eines hebräischen Wortes mit der Wurzel עלם = verbergen, womit ein Hinweis auf das Versteck Achikars gegeben wäre.

Gedanken gewesen, der aber ungenutzt blieb, weil es ja das wohltätige Verhalten zu <u>Tobit</u> war, welches mit sich brachte, dass "der Gott" (ὁ θεός, 14,10a) die radikale Wende brachte[33]. Die Spiritualisierung des realpolitisch argumentierenden, planenden und handelnden Achikar der Papyri ist mit Händen zu greifen. Sie bildet ein weiteres Argument für die These, dass in Tob die Achikargestalt judaisiert wurde.

Diese jüdische Adaptation geht zwar in vielen Punkten parallel zu aramAch, wie dies aus bezeichnenden Details hervorgeht[34]. Neben den eben angeführten (Genealogie; frühjüdische Frömmigkeit) und den anderen beiläufig genannten Eigenheiten ist jedoch das <u>völlige Fehlen des weisheitlichen Aspektes im Charakter und in der Tätigkeit des jüdischen Achikar</u> auffällig, ein Aspekt, der sowohl in aramAch[35] wie auch den orVers[36] stark betont wird. "Der Achikar des Buches Tobias ist kein Weltweiser und kein Sittenlehrer, ... er wird auch nicht als ein Mann gezeichnet, dessen Weisheit Könige und Völker in Erstaunen gesetzt hätte, sondern lediglich als der treue Freund, Gönner und Wohltäter des ihm verwandten Tobias und seiner Familie"[37]. Diese Auffälligkeit darf aber nicht zur Zweiteilung der Traditionsstränge führen (wie bei VETTER)[38], sondern muss zuerst gemäss dem leitenden Auswahlprinzip des Tob-Autors zu verstehen gesucht werden. Dieser hat ja nur jene zwei, drei Stellen ausgewählt, die er für seine vor allem paränetischen Zwecke brauchte. Der Aspekt des "Weisen", der seinem "Sohn" die Summe seiner Weisheit mitteilt, ist hingegen völlig auf die Gestalt des alten Tobit mit seiner

---

33) Vgl. syrAch 33,97.138; aber auch aramAch 56.I,1 Parr 56.I,3; 58,1<Gr:39.41.93>.

34) Bes. das ἐκθρέψας (Punkt 1), das κατὰ πρόσωπον (Punkt 5), das ἐκ δευτέρας (Punkt 8)

35) Pap 49,1: ספר חכים ומהיר; 49,12; 50,27f.; 51,35.42.

36) SyrAch 1,1; 2,2.3.4.8 u. ö.

37) VETTER, Das Buch Tob. (1905) 544.

38) Ebd. Er sieht im Achikar des Tob die Tradition der östlichen jüdischen Diaspora, während der Achikar der orVers (welche nach VETTER auf ein jüdisch-hebräisches Buch zurückgehen) ein Kind der heidnischen Sage von Achikar dem Weltweisen sei.

ebenfalls doppelten Belehrung übertragen worden. Die formgebende Achikar-Geschichte erfuhr hier eine inhaltliche Selektion : Man konnte nicht gut neben dem weisen Tobit, der in Tob schliesslich der Hauptheld ist, einen Achikar in seiner unverminderten weisheitlichen Grösse darstellen, ohne der eigenen Weisheitsrede ein Gewichtiges an Anspruch abzuschreiben.

Parallel zur Ueberschrift אלה מ[לי אחיקר in aramAch steht über der Geschichte und den Worten Tobit's der Titel Βίβλος λόγων Τωβίτ und stellt damit das Buch Tob in die Reihe jener Sammlungen, die zur Gattung der Λόγοι σοφῶν gehören (s.o. Kap. III.1.2). Dass jedoch die beiden Sammlungen von Weisheitsworten (aramAch 53-59; Tob 4.14) kaum inhaltliche Berührungspunkte haben[39], erstaunt keineswegs mehr. Wie bei aesAch und demAch bildet auch bei Tob der weisheitliche Teil eine selbständige Sammlung, diesmal natürlich frühjüdischer Weisheit. Dass in Tob beide Sammlungen Testamentform bekommen, ist als typisch frühjüdische Manier zu werten, welche der blossen Zusammenstellung von Sprüchen gerne einen dramatischen Rahmen und damit eine grössere Verbindlichkeit zu geben versucht (vgl. Kap. V.1).

So kann zusammenfassend gesagt werden, dass Tob als Lehrerzählung in seiner Gesamtstruktur, an den behandelten vier Stellen aber auch durch inhaltliche Momente von der Achikar-Geschichte beeinflusst wurde. Da jedoch auch Elemente vorkommen, die nicht auf aramAch zurückzuführen sind, muss man eine frühjüdische Achikar-Adaptation annehmen. Tob setzt eine solche beim Leser als bekannt voraus. In 14,10.11a ist dann in einem noch weiter gehenden Schritt dieser 'jüdische Achikar' in eine Paränese umgemünzt, wie wir sie in den Test XIIPatr noch vielfach antreffen werden (vgl. Kap. V. 2-4).

Damit ist die Mittelstellung des Tobiasbuches innerhalb des jüdischen Raumes nach rückwärts beschrieben, und es stellt sich die komplementäre Frage nach dem Verhältnis von Tob zu den or-

39) Vgl. jedoch den fragmentarischen Spruch aramAch 56.II,8 <Gr:60> mit Tob 4,19b: Gott erhöht und erniedrigt.

Vers. Ist es möglich, in diesen einen Einfluss festzustellen, der spezifisch aus Tob und dessen jüdischer Achikar-Adaptation kommt ?

Einige Indizien scheinen darauf hinzuweisen, dass der jüdische Achikarstrang nicht ohne Einwirkung auf die orVers war, obwohl keine geraden Verbindungslinien gezogen werden können[40].

1) Zwischen Tob 4,17 und syrAch 13 besteht eine unzweifelhafte Verbindung :

syr (B) :	Mein Sohn, giess deinen Wein über die Gräber der Gerechten aus.
(C) :	Mein Sohn, giess deinen Wein eher auf die Gräber der Gerechten aus als ihn mit bösen Menschen zu trinken.
Tob 4,17 (BA; S om):	ἔκχεον τοὺς ἄρτους σου ἐπὶ τὸν τάφον τῶν δικαίων καὶ μὴ δῷς τοῖς ἁμαρτωλοῖς.
it :	Funde vinum tuum et panem tuum super sepulcra justorum, et noli illud dare peccatoribus.
(Ms δ :	Fili, panem tuum et vinum tuum d i s t r i b u e cum iustis...)
vg :	Panem tuum et vinum tuum super sepulturam justi constitue, et noli ex eo manducare et bibere cum peccatoribus.

Da es unwahrscheinlich ist, dass in Tob empfohlen wird, was das Gesetz verbot, kann Tob 4,17 n i c h t wörtlich verstanden werden. Denn Brote (und Wein)[41] auf Gräber zu legen[42], widerspricht Dtn 26,14 und ist ebenso gegen die weisheitliche Regel von Sir 30,18b :

a ἀγαθὰ ἐκκεχυμένα ἐπὶ στόματι κεκλεισμένῳ,

b θέματα βρωμάτων παρακειμένα ἐπὶ τάφῳ.

40) Wie am klassischsten bei HOFFMANN, s. o. Anm. 1.

41) Nach allen it-Texten.

42) ἐκχεῖν = שפך, das nach Sir 30,18a LXX+Hebr (s. gleich u.) auch "reichlich verteilen, ausschenken" heissen kann. Die Cambr.-Ed. XLIXf. hat dies nicht gesehen.

Nach dem hebräischen Text von Sir 30,18a טובה שפוכה על פה סתום[43] lautet eine hebräische Rückübersetzung von Tob 4,17 :

שפך לחמך בקברת הצדיקים
ואל תתן לחטאים,

wobei nach dem Vorschlag von HALEVY בקברת nicht nach קבר, sondern nach קב[ו]רה zu vokalisieren ist[44]. Eine deutsche Uebersetzung muss also heissen :

Schenk reichlich von deinem Brot (und deinem Wein) beim Begräbnis der Gerechten, doch gib nichts für die Sünder!

Dies entspricht sowohl dem Gesamttenor von Tob wie auch der frühjüdischen Sitte, den Trauernden "Brot, Fleisch, Wein, ein Linsengericht und Eier"[45] zu schenken.

In welche Richtung nun Abhängigkeit festzustellen ist, bleibt schwer zu entscheiden. Da auf den vorhandenen Fragmenten des aramAch der Weisheitsspruch nicht vorkommt, muss man entweder eine gemeinsame anonyme Achikar-Tradition annehmen, aus welcher beide, Tob und orVers geschöpft haben, oder dann ist - in Anbetracht des zeitlichen Abstandes zwischen Tob und orVers - eine Abhängigkeit der orVers von Tob zu behaupten. Die doppelte Deutemöglichkeit von שפך und בקבורה, die ja schon den alten Uebersetzern zu schaffen machte (s.o. Anm. 44), wurde in orVers missverstanden und im Sinne des heidnischen Totenopfers oder der heidnischen Totenspeisung interpretiert. Diese Entwicklungslinie ist sicher verständlicher als die Annahme, der fromme Autor von Tob habe einen heidnischen Achikar-Spruch übernommen und in eine sprachliche Form gesetzt, welche zu "heidnischen" Interpretationen Anlass gab.

---

43) VATTIONI, Ecclesiastico 161.

44) Tobie et Akhiakar 49.60; er braucht jedoch פזר anstelle des von Sir 30,18a empfohlenen שפך. Wie SCHUMPP richtig betont (Das Buch Tobias 97) und jedes Wörterbuch angibt, kann τάφος auch "Begräbnis" bedeuten, sodass sich auch im griechischen Text die Doppeldeutigkeit findet. Doch müsste dann εἰς mit "anlässlich" übersetzt werden können, was schwierig ist. Jedenfalls hat die it eindeutig "Grab" (sepulcra) verstanden. Die Vulgata dann wiederum sepulturam, aber mit super c. acc., was nicht zur Handlung einer Beerdigung passt.

45) BILLERBECK IV/1, 594; vgl. KRAUSS, Talmudische Archäologie II, 69.485, Anm. 494; SCHUMPP, Das Buch Tobias 98.

2) Dass zwischen Tob 4,15a (BA. vgl. vg) (vgl. Mt 7,12 Par) :

ὃ μισεῖς
μηδενὶ ποιήσῃς,

und armAch 198 (Eigengut) :

Mein Sohn, was dir schlecht erscheint,
das tu auch deinem Nachbarn nicht !

eine spezielle Verbindung bestehe, scheint mir bei der allgemeinen Verbreitung der Goldenen Regel und den starken Unterschieden in der Formulierung unwahrscheinlich[46].

Besser als das schwierige Vergleichen von einzelnen Weisheitslogien[47] vermögen einige Beobachtungen an der Achikar-Paränese Tob 14,10.11a, diesem frühjüdischen moralischen Résumé, die Nähe der orVers zur frühjüdischen Tradition aufzuzeigen :

3) In aramAch 52.I,52. vgl. 71 wird Achikar im Haus des zur Hinrichtung beorderten Nabû-sum-iskun versteckt und reichlich mit Lebensmitteln verpflegt. In syrAch jedoch wird er in ein enges Erdloch (13,1) unter dem eigenen Haus (15,1) bei Wasser und Brot versteckt gehalten, bis er fast umkommt[48]. Der in Tob 14,10a gebrauchte bildliche Ausdruck κατάγειν εἰς τὴν γήν (s.o. S. 369), welcher die Entsetzung Achikar's aus seinem Amt und seine Erniedrigung zum Staatsfeind und dadurch zum Todgeweihten bezeichnet[49], und somit durchaus mit aramAch übereinstimmt, wird in syrAch wörtlich verstanden und zu einem "Erdloch" konkretisiert. Das ἐξέρχεσθαι εἰς τὸ φῶς wird dementsprechend verstanden und gerät dann zu einem theatralischen, an Dan 4,30 erinnernden "Hervorgang" des verwilderten Achikar ans Tageslicht (syrAch 20,1-21,2).

46) S. o. Kap. III.4, in und bei Anm. 1.

47) Vgl. auch syrAch 66 mit Tob 3,6 (2mal). Weitere von NAU, Histoire 58, angeführte Parallelen entbehren jeglicher Beweiskraft.

48) In der griechischen Tradition zeigt sich übrigens eine ähnliche Doppelung: AesAch 104 hat bei G φυλακή, bei W und Pl jedoch τάφος. In demAch Pap. Berlin P 23729, Zeile 6, heisst es einfach "Ort".

49) Vgl. ähnlich SCHUMPP, Das Buch Tobias 208, zum Ausdruck "in die Finsternis" als Bild für "in höchste Todesgefahr".

4) Das Bild von der <u>Falle</u> in Tob 14,10c (vgl. Sir 27,29) kehrt in syr+arabAch 34,2, der "Moral von der Geschicht", wieder. Dass es durch den Spruch von der <u>Grube</u>, in welche der Uebeltäter selbst fällt, verdoppelt wird (vgl. Ps 7,16; Spr 26,27; Koh 10,8a) ist nach dem, was in Punkt Kap. IV.7 wurde, sehr gut verständlich.

5) Dass ὁ θεός die Schicksalswende bringt (Tob 14,10b), findet sich auch in syrAch 138 (nur C)[50] :

> "So wie G o t t mich am Leben erhalten hat wegen meiner Gerechtigkeit, so hat er dich zugrunde gerichtet wegen deiner Werke."

6) Im gleichen Vers wird die Gerechtigkeit Achikars als Grund seiner Errettung angegeben (vgl. auch syrAch 97). Wenn man mit der frühjüdischen Gleichung צדקה = ἐλεημοσύνη rechnet, kann man in der syrVers einen Nachklang der paränetischen Pointe von Tob 14,10.11a sehen[51].

Wenn diesen Indizien auch ein gewisser Wert anerkannt werden muss, so vermögen sie keinesfalls, wie HALEVY am vehementesten vertrat, aus den orVers Kinder der jüdischen Legende zu machen. Die orVers vertreten prinzipiell eine nicht-jüdische Traditionslinie; doch gerade in den wuchernden Ausgestaltungen der Achikar-<u>Geschichte</u> durch legendär-märchenhafte Züge, die sich im Vergleich mit aramAch deutlich zeigten, scheint die Tobias-Adaptation mit am Werk gewesen zu sein. Sie brachte z.B. den Achikar der orVers in das schmutzige Erdloch ! (vgl. Punkt 3).

In der "<u>Weisheit</u>" Achikars liess sich nur ein einziger, jedoch recht sicherer Berührungspunkt nachweisen. Tob 4 und 14 stehen jedoch innerhalb des viel breiteren Mediums spätbiblisch-frühjüdischer Weisheit, welches sich somit als der eigentliche Ver-

---

50) Vgl. Anm. 33.

51) Vgl. NAU, Histoire 59; in aramAch 56.I,14 <Gr:50-52> ist צדקה jedoch im juridischen Sinn gebraucht.

gleichspartner zur "Weisheit" Achikars anbietet. Sowohl aramAch als auch die orVers sollen deshalb im Folgenden in ihren Beziehungen zu diesem weiten Geflecht weisheitlichen Denkens und Schreibens gesehen werden. Dadurch soll der sichere Anknüpfungspunkt, den das Buch Tobias für die Achikartraditionen innerhalb des Frühjudentums bietet, in ein sicherndes Gefüge weisheitlicher Beziehungen zwischen den Achikartraditionen und dem spätbiblisch-frühjüdischen Weisheitsbemühen eingefügt werden[52].

52) Die Verbindungen zur Gestalt des Achior (Jdt 5,5-6,21; 11,9; 14,5-10) und des Daniel sind so schwach, dass sie hier vernachlässigt werden können; doch vgl. CAZELLES, Le personnage d'Achior 130-137; JENNI, Art.: Achior, BHH 1 (1962) 2of.; MUELLER, Die weisheitliche Lehrerzählung 87, Anm. 43: "Wenn Ahikar auch hinter dem Ammoniterfürsten Achior des Judithbuches steht ..., so hätte man hier den weisen Heiden durch eine veritable Bekehrung (Judith 14,10) judaisiert." - Zu Daniel: BARTON, The Story of Ahikar and the Book of Daniel 242-247; auch NICKELSBURG, Resurrection 49f.

7. DIE BIBLISCHE UND FRUEHJUEDISCHE WEISHEITSLITERATUR IN IHREM VERHAELTNIS ZU ARAM ACH UND DEN OR VERS

Vergleichende Untersuchungen an den in Frage stehenden Weisheitskorpora sind schon mehrfach unternommen worden und haben ein reiches Vergleichsmaterial gezeitigt[1]. Formale Parallelen (wie die Parallelismuskonstruktionen, die Zahlensprüche usw.), philologische Details, welche vieles zur Ergänzung der aramäischen Fragmente beitrugen, und inhaltliche Berührungen (z.B. Königssprüche, Weisheitsvorstellungen) haben eine recht enge Verwandtschaft der Achikar-Weisheit mit der biblisch-frühjüdischen Weisheit klargemacht. In diesem Beziehungsgeflecht jedoch einzelne Verbindungslinien klar herauszuschälen, ist ein subtiles Unternehmen. Die Frage nach "kausalen" Abhängigkeiten ist wiederum besser zu unterlassen.

Im folgenden werden - nach Durchsicht aller Parallelen - nur jene angeführt, welche speziellle Berührungspunkte aufweisen. Es wird also der Versuch gemacht, zwischen den Achikartraditionen und der spätbiblisch-frühjüdischen Weisheitsliteratur eine stärkere Verwandtschaft aufzuzeigen als nur jene, die durch das gemeinsame Milieu der altorientalischen Weisheit gegeben ist.

Wegen der oben (Kap. 5) besprochenen Unterschiede zwischen aramAch und den orVers, speziell was die weisheitlichen Teile angeht, ist es methodisch notwendig, diesen Vergleich in zwei ge-

---

1) Für aramAch: STUMMER, Der kritische Wert 57-83, fasst die in SACHAU's Erstausgabe und seither von den Glossatoren Sachau's (s. Kap. 5, Anm. 4) aufgespürten Vergleichsstellen zusammen. OESTERLEY, The Book of Prov. XXXVII-LX, unternimmt als erster einen ausführlichen Vergleich, doch findet er nur wenige Anknüpfungspunkte zu aramAch (ca. 8). STORY, The Book of Prov. 329-332, stellt gute Parallelen zusammen. McKANE, Proverbs 156-182, geht besonders auf stilistische Aehnlichkeiten ein.
Für die orVers: Erstmals ausführlich VETTER, Das Buch Tobias (1905) 499-518; vgl. auch die Anm. bei NAU, Histoire 145-258; GINSBERG, Art.: Ahikar, The Jewish Encyclopedia 1 (1901) 289b; OESTERLEY, The Book of Prov. XXXVII-LX (die meisten der dort angeführten Parallelen, ca. 35; zur Kritik s. gleich Anm. 2).

trennten Schritten zu machen, einmal von aramAch und einmal von syrAch aus. Zu oft sind schon die Weisheitssprüche von syrAch selbstverständlich bis in atl. Zeit hinauf verlängert und dann als aramAch gleichwertige Materialquelle für die biblische Weisheit verwendet worden[2].

Kontaktpunkte zwischen aramAch 53-59 und der spätbiblisch-frühjüdischen Weisheitsliteratur :

(* = auch in den orVers)

*53,3f. <Gr:3.4>	vgl. Spr 23,13f.: (auch syrAch 32) Empfehlung der Schläge als Erziehungsmittel; s.o. S. 359.
53,5 <Gr:5>	vgl. Spr 26,3 : parataktischer Dreizeiler mit Steigerung; Disziplinarstrafen.
53,14-16a <Gr:12>	vgl. Spr 6,16-19; 30,15b-31 : Zahlensprüche in der Form n+1.
53,16b-54,1 <Gr:13>	vgl. Spr 8,22ff.; Sir 24,4 u.ö.[3]: die von Gott (den Göttern) geschenkte und im Himmel erhöhte 'Weisheit'.
54,4a <Gr:15a>	vgl. Spr 4,23a : aram : מן בל מנטרה טר פמך hebr : מכל-משמר נצר לבך gleicher Ausdruck; "Die Uebereinstimmung ist so gross, dass an eine Abhängigkeit zu denken ist"[4].
54,6 <Gr:17>	vgl. Spr 16,14 : für den Leib heilsame Worte (14a : מרפה לעצם)
54,11b.12a <Gr:23>	vgl. Spr 25,15b : eine sanfte Zunge bricht Knochen.
*54,12b <Gr:24>	vgl. Sir 16,2 : (auch armAch 166) viele und wenige Söhne; s.o. S. 360.

---

2) OESTERLEY leistet einer solchen Gleichschaltung Vorschub, indem er beide nebeneinander stellt und undeutlich verweist; vgl. auch die seltsamen Gedanken von ABRAHAMS, By-Paths in Hebraic Bookland 17-23.

3) Vgl. Kap. I.1.3, TEXTE 1.5.8; auch PFEIFFER, Ursprung und Wesen 108f. (wo aramAch fehlt).

4) PERLES, Zu Sachau's I, 501.

*55,1 <Gr:29>
vgl. Spr 27,3; Sir 22,14f.: (auch syrAch 57) von der leichteren Sandlast; s.o. S. 360.

*56.II,2f. <Gr:55>
vgl. Sir 8,1(f.); PseuMen 61 : (auch syrAch 52.73a Par aesAch)
Vermeide den Kampf mit dem Stärkeren !
s.o. S. 360.

56.II,8f. <Gr:60>
vgl. Ps 75,8; Ijob 5,1ff.; Tob 4,19b; PseuMen 15 :
vom erhöhenden und erniedrigenden Gott;
aramAch ist jedoch sehr frgt.

56.II,10 <Gr:61>
vgl. Num 23,8 :
Menschen verfluchen, Gott verflucht nicht.
aramAch ist wiederum sehr frgt.

57.II,14 <Gr:90>
vgl. Spr 27,7b :
Hunger macht Bitteres süss.

57.II,15 <Gr:91>
vgl. Spr 31,6f.:
Brot (starkes Getränk) für den Leidenden.

58,17b <Gr:109>
vgl. Jer 9,22c :
aram : אל יאמר עתירא בעתרי הדיר אנה
hebr : אל יתהלל עשיר בעשרו

Kontaktpunkte zwischen syrAch 3 (und 33) und der spätbiblisch-frühjüdischen Weisheitsliteratur :

(* = auch in aramAch)

2a (C)
vgl. Sir 19,10a : (auch aesAch G, DENIS, Fragmenta 138a, 15ff.)
Verschwiegenheit wird mit dem Ausdruck, ein "Wort in sich sterben lassen" beschrieben; s.o. S. 341.

6b (64b.65)
vgl. Sir 41,13 :
Der gute Name ist "für immer".

8 (26.92)
vgl. Sir 9,8; Test Rub 4,6-6,4 (u. Kap.V. 2.2.1) u.ö.:
Warnung vor dem Anblick einer gezierten Frau.

13
vgl. Tob 4,17 :
Schenk reichlich von deinem Brot (und deinem Wein) beim Begräbnis der Gerechten...;
s.o. S. 375.

16	vgl. Spr 13,20 : Schliess dich den Weisen an, meide die Toren/Jungen.
17 (B)	vgl. Sir 6,7 : Erwirbst du einen Freund, erwirb ihn durch Erprobung !
25	vgl. Spr 24,17 : Fällt dein Feind, so freu dich nicht !
26	s. bei 8.
*32	vgl. Spr 23,12.14; Sir 30,11f.: (auch aramAch 53,3f. <Gr:3.4>) Empfehlung der Schläge als Erziehungsmittel; s.o. S. 359.
33	vgl. Sir 30,13; vgl. bei *32.
37 (B)	zitiert Ex 21,17.
*52 (73a)	vgl. Sir 8,1(f.) : (auch aramAch 56,II,2f. <Gr:55> Par aesAch) Vermeide den Kampf mit dem Stärkeren; s. o. S. 360.
55	vgl. Koh 9,16 : Der Reiche gilt als weise, der Arme wird verachtet.
*57.58	vgl. Sir 22,14f.; Spr 27,3 : (auch aramAch 55,1.2 <Gr:29.30>) Von der leichteren Sandlast; s.o. S. 360.
64a	= Spr 27,10c LXX : Vom nahen Freund und fernen Bruder.
64b.65	vgl. Sir 41,12f.; Koh 7,1; Spr 22,1 : Vom guten Namen; s. bei 6b.
66	vgl. Sir 30,17; 41,2; Tob 3,6 : Tod ist besser als schmähliches Leben.
67	vgl. Koh 7,2-4 : Trauer ist besser als Freude.
70	vgl. Sir 22,21f. bes. 22b; 27,16-21 : Wer die Geheimnisse des Freundes ausplaudert, verdirbt die Freundschaft; s. bei 2a.
71	vgl. Sir 19,16; 20,18; 25,8; 28,26 : Besser ist es, mit dem Fuss zu straucheln als mit der Zunge.

72	s. bei 2a.
73a	s. bei 52.
76	vgl. Sir 9,10 : Ein alter Freund wiegt mehr als ein neuer.
79	vgl. Sir 8,7; PseuMen 18a : Freu dich nicht am Tod eines Gegners !
83b	vgl. Sir 4,26b (vgl. it vg) : Nicht gegen den Strom schwimmen !
84	vgl. Spr 27,20b; Koh 1,8 : Das Auge des Menschen wird nimmer satt.
92	s. bei 8.
93	vgl. Ps 141,5 + LXX : Der Gerechte/Weise soll dich schlagen, vom Toren lass dich aber nicht salben.
94	vgl. Spr 25,17 : Warnung vor häufigen Besuchen bei Nahestehenden.

33,100	vgl. Sir 27,25 : Wer einen Stein hoch wirft, trifft sich selbst auf den Kopf.
33,142	zitiert Ps 7,16; Spr 26,27; Koh 10,8; Sir 27,26; Tob 14,10c : Das Bildwort von der Grube und/oder Falle.

Bei der Lektüre dieses ausgelesenen Vergleichsmaterials trifft man auf Schritt und Tritt ähnliche Bilder, Wendungen, stilistische Feinheiten. Man erkennt verwandte Gesichtszüge, ohne oftmals entscheiden zu können, wer Vater, Bruder oder Oheim ist. Aber folgende Ueberlegungen lassen sich doch recht deutlich aus den Vergleichsstellen entnehmen :

- Die biblisch-frühjüdischen Weisheitstraditionen bieten sich als bestes Vergleichsmaterial innerhalb des gegebenen zeitlichen und geographischen Raumes an. Das spärliche Material von VitAes 109f., das ja weitestgehend aus menandreischen Gnomolo-

gien stammt, kann dies wiederum aus dem Gegenteil verdeutlichen, ebenso wie die Tatsache, dass "in the whole range of Syriac Literature there is no work of such strongly marked Hebrew cast as this Aḥiḳar legend"[5].

- AramAch hat die nächsten und die meisten Parallelen im Proverbienbuch, und zwar auch in den alten Sammlungen. Es spiegelt sich darin der gemeinsame altorientalische Ursprung. SyrAch jedoch zeigt vor allem zahlreiche Bezugnahmen zu Sir und Koh, welche somit nicht nur zeitlich, sondern auch inhaltlich vermittelnd zwischen aramAch und den orVers stehen. So wie Tob zur Ausgestaltung des Erzählteiles beigetragen hat, so haben Sir und Koh ihren Part in der Vermehrung und Veränderung der weisheitlichen Teile mitgespielt.

- Es ist besonders interessant, dass in den mit * bezeichneten Fällen die Traditionslinien von aramAch über die biblischen Parallelstellen bis zu syrAch (einmal armAch) durchgezogen werden können.

Obwohl die Argumentation - wie immer im weisheitlichen Bereich - im Einzelfall schwierig ist und zufällig wirken muss, kann der Blick auf das gesamte Material und die vielfachen Bezüge genügend Anhalt für die Behauptung finden, dass der biblischen Weisheit, vor allem Sir und Koh (und Tob), ein ähnlicher Anteil an der Ausgestaltung von syrAch 3 zuzuschreiben ist, wie im Fabelteil von SyrAch 33 den damals umgehenden Sammlungen von Aesopfabeln. Das heisst aber auch, dass man in syrAch 3 mit Recht - wenn auch mit Vorsicht - einen Text sehen muss, in welchem spätbiblisch-frühjüdische Weisheitstraditionen weiterleben[6]. Die orVers müssen deshalb, trotz der komplexen Einleitungsfragen für eine weitergeführte "Geschichte der israelitisch-jüdischen Weisheit" Beachtung finden.

---

5) GINSBERG, Art.: Ahikar, The Jewish Encyclopedia 1 (1901) 289a.

6) VETTER, Das Buch Tobias (1905) 370: "Die literarischen Beziehungen ... deuten auf das nachbiblische jüdische Schriftentum, als dasjenige Gebiet, welches dem Achikarbuch sowohl inhaltlich als formell am nächsten verwandt ist."

8. ACHIKAR UND DIE NEUTESTAMENTLICHEN SCHRIFTEN

Bei den ntl. Schriften sind wir grundsätzlich in der gleichen Lage wie bei Tob. Sie sind als literarische Zeugnisse und mögliche Bindeglieder zwischen aramAch und den orVers zu werten. Es ist deshalb auch hier der methodische Fehler zu vermeiden, die orVers unkritisch in die vorchristliche Zeit hinaufzusetzen und damit eindeutige Vorbild/Abbild-Verhältnisse auch zwischen den orVers und dem NT zu schaffen. Dies geht höchstens für die "Geschichte" Achikars an, welche ja als Rahmenhandlung das stabile Element in der Tradierung darstellt. Die "Weisheit" Achikars in den orVers ist methodisch grundsätzlich als jünger als das NT zu werten.

Man kann mit guten Gründen annehmen, dass die Geschichte vom hohen Beamten Achikar und seinem nichtswürdigen (Adoptiv-)sohn, mindestens in ihrer jüdischen Ausprägung, durch die Vermittlung von Tob[1] auch im 1. Jhd. n. zum Erzählgut der Juden Palästinas gehörte. Im gleichen Zeitraum ist Achikar in Qumran belegt (4QTobaram$^{a.d}$)[2], entstand die Aesopadaptation der Achikargeschichte im griechischen Raum und bezeugen die demotischen Papyri aus dem Fayum die Aktualität des alten Weisen.

Ist nun in der neutestamentlichen Literatur und besonders in den Evangelien eine irgendwie geartete Präsenz des aramAch oder ein fassbarer Bezug zu den orVers hin zu finden ? Der doppelten Frage sei in zwei nacheinander folgenden Schritten nachgegangen :

---

1) Vgl. HARRIS, Tob. and the NT 315-319; SIMPSON, The Book of Tobit 189, Anm.10; SCHUMPP, Das Buch Tobias LXIf.; TORREY, The Aramaic in the Gospels 78; GRESSMANN, Vom reichen Mann und armen Lazarus 4.

2) S. o. Kap. 6, Anm. 7.

8.1 Präsenz des aramAch im ntl. Schrifttum ?

Gemeinsamkeiten zwischen den erzählenden Partien von aramAch (Pap 49-52.II) und dem Neuen Testament gibt es m.W. nicht. Ein Vergleich kann deshalb nur über syrAch Parr gemacht werden (s. Kap. 8.2), ohne dass dem fragmentarischen aramAch die entsprechenden Erzählelemente grundsätzlich abgesprochen werden sollten. - Als Verbindungsstücke zwischen dem Logienteil von aramAch (Pap 53-59) und dem Neuen Testament sollen vier Beispiele aufgeführt werden, welche den Sachverhalt recht gut aufzuzeigen vermögen. Weitere oder weiterführende Parallelen sind kaum zu finden.

1) AramAch 57.I,13f. <Gr:77>, vgl. QMt 5,40Par:

aram :

הן יאחן רשיעא בכנפי לבשך 13a
שבק בידה
אחר אדני לשמש b
הו [י]לקה זילה וינתן לך 14

13a Wenn ein Frevler die Zipfel deines Gewandes erfasst,
lass es in seiner Hand !
b Darauf nähere dich Schamasch :
14 Er wird (jenem) das seinige nehmen und dir geben.[3]

Mt : τῷ θέλοντί σοι κριθῆναι καὶ τὸν χιτῶνά σου λαβεῖν,
ἄφες αὐτῷ καὶ τὸ ἱμάτιον.

Sowohl im Pap wie auch bei Mt wird der gleiche Kasus angeführt : Eine private Streitigkeit, die vor dem Richter enden könnte. Im konditionalen Teil besteht eine unverkennbare Parallele. Dass bei Jesus kein Nachsatz folgt, der über den Umweg der göttlichen Gerechtigkeit[4] den im Vorsatz nachgiebigen Menschen wieder zu seinem Recht kommen lässt, ist typisch für seine Art Weisheit. Ebenso typisch ist es für HALEVY, wenn er den Sachverhalt mit diesen Worten beschreibt : "Après 500 ans de vie latente notre maxime sapientiale d'Achikar émerge à la lumière du jour transformée en

---

3) Nach NOELDEKE, Untersuchungen 18; MONTGOMERY, Some Correspondences 428.

4) Schamasch als Gott des Rechtes kommt mehrmals in aramAch vor: Pap 53,15 <Gr:12> ; 56.I,13 <Gr:49> ; auch 56.II,8f. <Gr:60> ?; jedoch 56.II,15 <Gr:66> : El als Rächer des Meineides (vgl. 57.II,1 <Gr:78>).

une Parole du Maître (Herrnwort) <sic> impérative et démesurément grossie"[5].

Auch ohne diese tendenziöse Bewertung zu billigen, kann man aramAch 57.I,13 und QMt 5,40aPar eine gewisse Aehnlichkeit zugestehen. Diese beweist aber weiter nichts. Im Verein mit anderen Beispielen zum Verhalten gegen feindliche Menschen aus der altorientalischen Umwelt situiert aramAch jedoch das Mahnwort aus Q in den weiten Raum der damaligen vorderorientalischen Weisheit[6].

<u>2) In aramAch 54,1</u> <Gr:13b> soll sich nach SACHAU schon "die neutestamentliche Vorstellung vom Himmelreich"[7] finden, während MONTGOMERY "a tempting similarity in the sound of words" mit Lk 12,33f. (Schätze im Himmel) findet[8]. Wie der Zusammenhang mit den vorausgehenden fragmentarischen Zeilen (Pap 53,16) und die Struktur des ganzen Spruches zeigt, ist jedoch die 'Weisheit' (חכמתא) das Subjekt, auf welches sich die Femininendungen beziehen :

אף לאלהן יקירה הי
עד] לע]ל[מן לה] מלכותא
בש]מי[ן שימה הי
כי בעל קדשין נשא]ה

(Dt. Uebers. o. S. 46)

Viel eher als für die Himmelreich-Vorstellung ist hier ein Beleg innerhalb des semitischen Raumes für die sogenannte hypostasierte 'Weisheit' zu sehen[9]. Der Weg bis ins Neue Testament müsste deshalb über die frühjüdischen Weisheitsspekulationen

---

5) Les nouveaux pap. (1912) 75. Ein noch kühneres Argument bringt er zu Pap 57.I,2 <Gr:69>, den er mit starken Konjekturen zur "source de l'oraison dominicale" (Mt 6,12.14-15) macht; vgl. auch MONTGOMERY, Some Correspondences 429.

6) Vgl. ZELLER, Die weisheitlichen Mahnsprüche 57f.

7) Pap. und Ostr. 163; vgl. HALEVY, Les nouveaux pap. (1912) 5o: "source de la notion évangélique du royaume céleste".

8) Some correspondences 428.

9) So als erster ALBRIGHT, The Goddess 285ff.; dann STORY, The Book of Proverbs 334ff.; DONNER, Die religionsgeschichtlichen Ursprünge 12-16. - S. o. Kap. I.1.1, Anm. 9.

nicht zur βασιλεία τῶν οὐρανῶν, sondern zu ʾΙησοῦς σοφία führen[10].

3) In aramAch 56.I,13 <Gr:49> steht :

זי]לא יתרום בשם אבוהי ובשם אמה, a.
אל ידנח שמ]ש עלוהי, b.
כי גבר לחה הו. c.

Dies ist so zu übersetzen :

> Wer nicht stolz ist (von רום) auf den Namen seines Vaters und seiner Mutter :
> nicht soll Scham(asch[11] auf ihn) scheinen,
> denn er ist ein böser Mensch

MONTGOMERY findet jedoch in der ersten Zeile "a verbal identity" zu Mk 7,11 Par Mt 15,5 und "an undubitable parallel, in one word and in the spirit of the whole to our Lord's denunciation of the principle of Korban"[12] :

> Δῶρον ὃ ἐὰν ἐξ ἐμοῦ ὠφεληθῇς.

Dazu muss er jedoch den Beginn der Zeile, wo höchstens zwei Buchstaben weggefallen sind[13], durch einen Nebensatz ("If a man say") auffüllen, יתרום als etymologische Variante von יתרון, "Vorteil" erklären und zudem בשם mit "zugunsten" übersetzen, was dann ergäbe :

> <Wenn einer sagt :> Nicht ist ein Vorteil zugunsten seines Vaters und zugunsten seiner Mutter,
> nicht soll...

Diese bemühte Parallelisierung empfiehlt sich wohl kaum. - Im zweiten Teil des Verses (b.c) kann man eine zu QMt 5,45Par ähnliche Redeweise sehen und den "contrast to the broader wisdom of Jesus"[14] bemerken, dessen Vater "die Sonne über Gute und Böse aufgehen lässt". Auch hier ist ein reeller Kontakt in der weisheitlichen Sprechweise vorhanden.

---

10) Vgl. den Ausblick in Kap. VI. 2.

11) S. o. Anm. 4.

12) Some Correspondences 429.

13) Vgl. SACHAU's und COWLEY's Ausgaben; bei UNGNAD, Aram. Pap. 75, scheint jedoch mehr Platz vorhanden zu sein.

14) MONTGOMERY, Some Correspondences 492.

4) Gedankliche Aehnlichkeit ist noch zwischen dem gut gelungenen Wort aramAch 58,2f. <Gr:94> Par syrAch 3,53 (C)[15] :

> Wenn dein Meister dir aufträgt, Wasser zu bewachen,...
> (tu es sorgfältig, vielleicht will er) ... Gold in
> deiner Hand zurücklassen,

und der Parabel von den Talenten QMt 25,14-30Par mit ihrem Refrain :

> Εὖ, δοῦλε ἀγαθὲ καὶ πιστέ,
> ἐπὶ ὀλίγα ἦς πιστός,
> ἐπὶ πολλῶν σε καταστήσω.

Beide Worte handeln vom Herrn und Untergebenen und spielen mit der Inkongruenz von "kleinem Auftrag" und "grossem, unverhofftem Lohn"[16].

Hinweisen könnte man noch auf aramAch 53,7b.8 <Gr:7> (Skorpion als Speise, vgl. QMt 7,10Par), aramAch 56.II,2f. <Gr:55> (vom Stärkeren, der das Gut des Schwachen nimmt, vgl. Mk 3,27Parr) und aramAch 56.II,8f. <Gr:60> (erhöhen und erniedrigen, vgl. QMt 23,12Parr), doch sind hier die Vergleiche noch schwieriger und z.T ist auch der Textbestand unsicher.

Zusammenfassend kann gesagt werden, dass die Weisheitslogien des aramAch vereinzelten Logien der Evangelien eine bessere Situierung in weisheitlichen Traditionen ermöglichen, ohne dass jedoch eine Abhängigkeit festzustellen oder überhaupt die Präsenz der "Sprüche und Fabeln" von Elephantine in den Evangelien zu behaupten wäre. Es muss nun aber die Frage auch in die andere Richtung gestellt werden : Welche Beziehungen bestehen zwischen den ntl. Schriften und den orVers ? Dabei muss die Unterscheidung, die wir schon öfters zwischen dem recht stabilen Erzählrahmen und den mobilen Einzelworten in der Logiensammlung gemacht haben, stets vor Augen gehalten werden.

---

15) S. o. S. 361.

16) Auch hier spricht HALEVY, Les nouveaux pap. (1912) 77, sofort von einer "source".

8.2 Beziehungen zwischen dem ntl. Schrifttum und den orVers ?

JAMES hat 1897 als erster in einer Fussnote die Vermutung geäussert, dass in der

1) Parabel vom bösen Knecht (Mt 24,48-51Par) das schlechte Verhalten Nadans einen Widerschein finde (vgl. bes. syrAch 4,2; 5,4; 14,2f.; 32,10). "As the story was clearly popular, and is also clearly pre-Christian it would be no very strange thing, if the Parable had borrowed a trait or two from it"[17]. Der Anonymus des Bulletins der RB 7 (1898) nimmt als erster diesen vorsichtigen Hinweis auf und sucht weitere Spuren[18]. Er findet eine recht nahe Parallele zu

2) syrAch 114 in 2Petr 2,22 :

> Mein Sohn, du warst wie jenes Schwein, das mit den Grossen ein Bad nahm. Im Bad angekommen wusch es sich; beim Hinausgehen sah es eine Pfütze und es ging hin und wälzte sich darin (Varianten bei C).
>
> Ὗς λουσαμένη εἰς κυλισμὸν βορβόρου.[19]

Zudem macht er den eher unglücklichen Vergleich von

3) syrAch 93 :

> Mein Sohn, lass dir von einem Weisen viele Stockschläge geben, dich aber von einem Toren nicht einmal mit wohlriechendem Oel salben !

mit der Szene Mk 14,3-9Parr, wo Maria von Magdala Jesus den

17) JAMES, Apocrypha Anecdota II, 158, Anm. 1. Eine längere Darlegung soll im GUARDIAN vom 2. Febr. 1898 (mir nicht zugänglich) erschienen sein.- S. auch BULTMANN, Geschichte der syn. Trad. 221.

18) 313, Anm. 1 (wahrscheinlich Père LAGRANGE); vgl. McNEIL, Jesus and the Alphabet 227.

19) Die Parallelen, welche die Cambr.-Ed. LXIX, aus CLEMENS, Protr 92,4 und Strom 1.2,2; 2.68,3, heranzieht, gehen, wie PLUTARCH, De tuenda sanitate 14 (BABBIT II, 250f.), zeigt, auf einen Heraklit- und Demokritspruch zurück: DIELS, Fragmente der Vorsokratiker I, 154 (Herakleitos Frgt 13); II, 171 (Demokritos Frgt 147). Vgl. auch SMEND, Alter und Herkunft 75; VETTER, Das Buch Tobias (1905) 522f.

Kopf (Mk.Mt; erst bei Lk.Jo : die Füsse) mit kostbarem Oel salbt[20].

Zutreffender ist sein drittes Beispiel, die hübsche Parabel von der unfruchtbaren Dattelpalme in

4) syrAch 135Par arabAch :

syr : Mein Sohn, du warst mir wie eine Palme, die am Wegrand stand, von der man aber keine Frucht pflückte. Ihr Besitzer kam und wollte sie ausreissen. Da sprach die Palme zu ihm : Gestatte mir noch ein Jahr und ich bringe dir Karthamen (=Safran). Ihr Besitzer antwortete : Unglückliche ! Du hast deine eigene Frucht nicht hervorgebracht, wie solltest du denn eine fremde hervorbringen !

arab : Du warst mir, mein Sohn, wie die Dattelpalme, die am Flusse stand, aber keine Früchte brachte. Da ihr Besitzer nun kam, sie umzuhauen, sagte sie : Versetze mich an einen anderen Ort; bringe ich da (auch) keine Früchte, so hau mich (wirklich) ab. Da erwiderte er : An deinem eigenen Ort hast du nicht gut getan; wie wirst du das wohl an einem fremden ?[21]

Man ist tatsächlich an Lk 13,6-9, das Gleichnis vom unfruchtbaren Feigenbaum, erinnert, wo allerdings die Pointe im Missverhältnis von aufgewendeter Arbeit und erhaltener Frucht liegt und ein Eingehen des Besitzers auf die Bitte um eine Jahresfrist nahegelegt wird.

Schon in der 1. Aufl. der Cambr.-Ed. (1898) bezeichnet HARRIS die biblischen Parallelen 1) und 2) als "sicher", und 4) als "wahrscheinlich" aus Achikar übernommen. Er vermehrt dann die kleine Sammlung noch durch eine weitere Parallele zwischen

5) syrAch 34,1f., Nadans drastischem Tod, und den biblischen und frühchristlichen Traditionen vom Tod des Judas Mt 27,5;

---

20) Die eigentlich biblische Parallele ist jedoch Ps 141,5 LXX, wie HALEVY, Tobie et Akhiakar 59, nachgewiesen hat; vgl. NOELDEKE, Untersuchungen 44. S. o. S. 384.

21) SyrAch (C), arm und slavAch haben nochmals eine andere Version: Bei ihnen steht die Palme am Ufer eines Flusses, sodass die Früchte ins Wasser fallen und so verloren gehen. "Das gibt keinen so guten Sinn, aber die Bezeugung ist viel besser" (NOELDEKE, Untersuchungen 50); dagegen VETTER, Das Buch Tobias (1905) 523ff.- S. auch BULTMANN, Geschichte der syn. Trad. 222.

Apg 1,18f. - "and a new volume has accordingly been added to our Lord's library"[22].

Einen Gegenschlag gegen diese Annäherungsversuche hat - mit dem prophetischen Bewusstsein des Folklore-Spezialisten - im folgenden Jahr (1899) COSQUIN geführt[23]. Da "Achikar" für ihn ebenso eine Sage ist wie das Tobitbuch, und in der Sagenforschung "allgemein menschliche" Gemeinsamkeiten keine Abhängigkeit zwischen verschiedenen Traditionen auszumachen vermögen, seien die versuchten Verbindungen zum neutestamentlichen Schrifttum, besonders zu 1) und 5), illusorisch. Nur "individuelle Züge sind ein sicheres Indiz für eine enge Verwandtschaft"[24].

HALEVY, der stets die Waffe zur Hand hat, erhebt sich gleich darauf im Namen der Exegese und deren "innerer Logik" gegen die "folkloristische Logik" COSQUIN's[25]. Seine eigenen Vergleiche bringen es mit sich, dass die Sammlung von Parallelen zwischen syrAch und den ntl. Schriften noch um einige weitere Stellen vergrössert wird[26].

6) syrAch 33,134 : Nadan bittet innerhalb der Strafrede Achikar um Barmherzigkeit und gibt folgende Begründung :

> Selbst wenn ein Mensch gegen Gott sündigt, so vergibt dieser ihm die Sünde; so vergib auch du mir jetzt, und ich werde dein Schlachtvieh pflegen und deine Schafe und Schweine hüten. Dann wird man mich einen schlechten und dich einen guten Menschen nennen.

---

22) Cambr.-Ed. LXII-LXXIII, Zit. LXIII; ebenso enthusiastisch NESTLE, The Story of Ahikar (1899) 277.

23) Encore l'"Histoire du Sage Ahikar" 521-531. COSQUIN's erster Aufsatz in der gleichen Nummer der RB, Le livre de Tobie et l'histoire du Sage Ahikar 50-82, erschien gerade vor Cambr.-Ed., deren Antwort in der 2. Aufl. (1913) sicher ungenügend ist.

24) Ebd. 521.

25) Tobie et Akhiakar 54: "En face de cette logique folkloriste, qui se transforme par l'imagination selon la nature du milieu où le hasard la conduit, se place la logique intérieure, e x é g é t i q u e, qui montre le lien indissoluble des éléments les plus minutieux du conte avec les idées courantes d' u n s e u l m i l i e u et avec le sens des noms propres des acteurs qui les incarnent." Vgl. auch NAU, Histoire 21, Anm. 1.

26) Die Parallele zwischen Nadan's und Judas' Tod (Beispiel 5) schliesst er, mit COSQUIN, Le livre de Tobie 76, aus.

HALEVY findet diesen Spruch - in ein "précepte général"[27] umgewandelt - in Mt 6,14f. (vgl. Mk 11,25f.) und in der Vater-Unser-Bitte Mt 6,12Par wieder, in welchen ebenfalls von einer Entsprechung zwischen göttlicher und menschlicher Verzeihung die Rede ist. Bei den ntl. Stellen ist jedoch das menschliche Verzeihen als B e d i n g u n g für die Erlangung der Verzeihung durch Gott angeführt, während in syrAch - wie etwa bei Lk 6,36 - die göttliche Haltung V o r b i l d für die menschliche Haltung des Verzeihens ist. - Stärker ist man an Lk 15,18f. erinnert, wo der "verlorene Sohn" sich zu sagen vornimmt :

> Vater, ich habe gesündigt gegen den Himmel (=Gott) und vor dir. Ich bin nicht mehr wert, dein Sohn zu heissen; halte mich wie einen deiner Taglöhner.

Doch darin eine "evangelische Transformation"[28] der Nadanbitte zu sehen, ist methodisch unberechtigt, da dieser Schluss auf einer voreiligen Entscheidung über die Abhängigkeitsverhältnisse beruht.

7) syrAch 3,28 vgl. Mt 5,38-47Par :

syr : Begegnet dir dein Feind mit Bösem,
so begegne du ihm mit Gutem (C : Weisheit) !

ist nach HALEVY wiederum "source positive du principe évangélique ordonnant de rendre le bien pour le mal"[29], welches in den Versen der Bergpredigt jedoch mit ganz anderen Worten beschrieben ist. Die Vergeltung des Bösen mit Gutem ist eine Forderung, die sich vielfach im weisheitlichen Schrifttum belegen lässt, sodass die Behauptung einer direkten Beeinflussung - in welcher Richtung auch immer - willkürlich ist. Der Vergleich vermag nur einmal mehr darauf hinzuweisen, wie stark der ganze Q-Abschnitt von der "Feindesliebe" in weisheitlichen Traditionen steht; schon aramAch 57.I,13f. <Gr:77> und aramAch 56.I, 13b.c <Gr:49> haben ja auf QMt 5,40Par bzw. 5,45Par hingewiesen.

---

27) Tobie et Akhiakar 62.

28) Ebd. 64.

29) Ebd. 70.

Es ist deshalb bei keinem der aufgeführten Texte möglich, sich der Folgerung HALEVI's anzuschliessen, dass Achikar "die Quelle mehrerer Sprüche und Parabeln (gewesen ist), welche bis jetzt als exklusives Eigentum des NT's erschienen sind"[30], und noch viel weniger zwischen den genannten Logien ein Verhältnis von Modell (Ach) und Nachahmung (Jesus) zu behaupten[31]. Es kann nur darum gehen, die Situierung sowohl der Achikar- wie auch der Jesuslogien im weisheitlichen Denken besser zu ermöglichen. Dazu können noch folgende vergleichbare Stellen herangezogen werden :

8) syrAch 33,110 (C) vgl. Mt 25,14-30Par : Das Gleichnis vom Acker, der seinem Besitzer nur "Mass um Mass" bringt, und das Gleichnis vom unrentablen Knecht, der seinem Meister gleich viel zurückgibt, wie er erhalten hatte.

9) syrAch 3,31 vgl. Lk 14,12-14 :

syr : Mein Sohn, nimm jenen bei dir auf, der niedriger und weniger reich ist als du; wenn er dann geht und dir nichts zurückerstattet, wird Gott dir zurückerstatten.

In Lk wird die gleiche Empfehlung mit der gleichen Begründung gegeben, wobei aber eine eschatologische Nuance beigegeben wird (ἐν τῇ ἀναστάσει τῶν δικαίων).

10) armAch 198 vgl. QMt 7,12Par : Goldene Regel.

Der Armenier geht hier aber auf jene negativ formulierende Traditionslinie zurück, wie sie schon bei Tob 4,15a und Hillel, Philo u. anderen anzutreffen war[32].

Alle bis jetzt näher behandelten Vergleichsstellen kommen aus

30) Er führt noch syrAch 3,4 Par Mt 16,19 (Apk 5,5) an. Aber wo ist denn hier ein Vergleichspunkt zwischen der Anweisung Achikars, wie man mit Dokumenten umgehen soll, und der prophetischen "Schlüsselübergabe" Jesu an Petrus ? Den Gipfel unverfrorener Parallelsetzung erreicht HALEVY wohl, wenn er syrAch 33, 129 (C) (von der Ziege, die "nicht zu ihrer Zeit" ins Schlachthaus geführt wird) mit der johanneischen "Stunde" (Joh 2,3; 13,1) vergleicht.

31) Ebd. 61.

32) S. o. Kap. III.4, Anm. 1.

einem der beiden didaktischen Teile der orVers[33]. Sie zeigen immerhin, dass in den evangelischen Sprüchen manchmal eine ähnliche Form von Weisheit zum Ausdruck kommt wie in den Achikarlogien. Es bleibt jetzt noch zu fragen, ob sich in den Evangelien Kontaktpunkte zur Achikar-Geschichte finden lassen. Hierbei ist es methodisch möglich, eine Beeinflussung auf die Evangelien anzunehmen, da ja die Erzähltraditionen von Achikar und seinem bösen Sohn als in ntl. Zeit bekannt vorausgesetzt werden können.

Zu 1) Nadan und der "böse Knecht" QMt 24,45-51Par

Die Q-Tradition, welche ursprünglicher bei Mt erhalten ist, spiegelt eine frühe Glaubenssituation der Q-Gemeinde, in welcher die Parusie zwar fest erwartet, aber schon mit einer Verzögerung gerechnet wird, aus der die Forderung zur Wachsamkeit entspringt[34] Darüber hinaus ist aber Grund genug vorhanden[35], eine Komposition zweier vormals getrennter Logien, vv. 45-47 und 48-51 zu erkennen. Ihre formale Struktur ist grundverschieden :

45 Direkter Fragesatz (nach dem πιστὸς δοῦλος καὶ φρόνιμος)	48f. Konditionaler Nebensatz mit indirekter Rede und parataktischen Erzählelementen
46 Makarismus auf den δοῦλος ἐκεῖνος	50.51a Parataktischer Hauptsatz
47 Abschluss mit ἀμήν, λέγω ὑμῖν	(51b mat.-Red., vgl. 13,42.50: 22,13 u. ö.)

Auch die Aussagen der beiden Logien sind stark voneinander verschieden. Besonders auffällig ist ja, dass in 24,45-47 der Faktor Zeit keine Rolle spielt, solange man den Ausdruck ἐλθὼν ὁ κύριος nicht christologisch interpretiert. Der zweite Teil

33) ArmAch 2fin (Cambr.-Ed. 26): Vergleich mit getünchtem Grab, vgl. Mt 23,27, und armAch 3,186 (vgl.Eph 5,28; auch Gen 2,24) sind christliche Eintragungen, welche beim Armenier auch sonst öfter vorkommen.- Vergleiche zudem syrAch 3,24 (C) mit 1Kor 5,11 und syrAch 78 mit dem Bildvergleich in 2Tim 4,17 (Ps 22,22).

34) Vgl. SCHULZ, Q. Die Spruchquelle 271-277.

35) Trotz JUELICHER's gegenteiliger Behauptung, Die Gleichnisreden 146.

gestaltet jedoch eine kleine Geschichte von "jenem", also scheinbar bekannten (!), modellhaft bösen Knecht, der den Zeitpunkt der Rückkehr seines Meisters falsch einschätzt und deshalb seine frisch erlangte Machtposition missbraucht. So rhetorisch der erste Teil den schon fast zum urchristlichen Gemeindevorsteher stilisierten "treuen und klugen Knecht" beschreibt[36], so konkret ist der zweite am erzählerischen Detail interessiert. Zur Beschreibung des bösen Knechts scheinen dem Autor typische Elemente vorzuliegen, die sich ihm spontan aufdrängen, auch wenn dadurch der Parallelismus der beiden Bildteile zerstört wird. Und es ist in unserem Zusammenhang nicht allzu überraschend, dass gerade diese gleichen Elemente bei jenem Typ des bösen Menschen vorkommen, den Tob mit Nadan bezeichnet und dessen pietätsloses Treiben in den orVers beschrieben wird. Es sind dies :

- das Schlagen der Mitknechte (und Mägde) : syrAch 4,2; 14,2
- ausgelassenes Treiben bei Essen und Trinken : syrAch 14,2
- unerwartete Rückkehr des Meisters : syrAch 20,1f.; 32,9
- grausamste Bestrafung (vgl. auch Lk 12,47f.)[37] : syrAch 32,10
- Tod und jenseitige Strafe : syrAch 34,1f.

Natürlich sind diese inhaltlichen Uebereinstimmungen eine "sehr äusserliche Sache". Aber ist tatsächlich "daraus doch sicher nichts weiter zu schliessen, als dass beide Schilderungen völlig lebenswahr sind", da sie "an denselben nationalen und sozialen Hintergrund sich anlehnen"[38] ? Meines Erachtens braucht es einen stärkeren Grund, der zu einer ähnlichen Abfolge von fünf inhaltlichen Elementen führt als nur die gleiche Umwelt[39], umsomehr als im Text von Q ein den formalen Parallelismus störender Ein-

---

36) Vgl. Ps 145,15b Par 104,27.

37) "Ueber die Dichotomia an unserer Stelle ist unglaublich debattiert worden" (JUELICHER, Die Gleichnisreden 152). Διχοτομεῖν kann drei hauptsächliche Bedeutungen haben: 1) zweiteilen (eine persische Marterart); 2) hyperbolisch: einen grässlichen Tod bereiten; 3) von der Gruppe abtrennen, ausschliessen, vgl. 1QS 2,16 (Wurzel כרת). Die Interpretation von HARRIS, Cambr.-Ed. LXIV, der mit dem "Auseinanderbersten" des Judas vergleicht, ist unmöglich.

38) VETTER, Das Buch Tobias (1905) 529.530.

39) Ob überhaupt von demselben "nationalen und sozialen Hintergrund" gesprochen werden kann, ist sehr zweifelhaft.

fluss inhaltlicher Art festzustellen war. Es ist deshalb recht gut möglich, dass zwischen dem bösen Nadan und dem bösen Knecht eine eigentliche Verwandtschaft besteht.

Leider brechen die aramäischen Fragmente gerade vor der Szene ab, die uns hier interessiert. Die Stellen in Tob lassen von ihr natürlich nichts verlauten, und die Aesopvita hat nur die karge Bemerkung : ὁ δὲ Ἥλιος (W: Αἶνος) παρέλαβεν τὴν διοίκησιν τοῦ Αἰσώπου. Wenn man bedenkt, dass die orVers an zahlreichen Stellen kräftigere Farben auftragen als der doch recht einfache aramAch, dass ihren Autoren also Achikar-Traditionen (wie z.B. demAch Kairo) vorlagen, die schon stark mit erzählerischen Details ausgestaltet waren, so kann man annehmen, dass eine ebensolche Achikartradition bei der Prägung von QMt 24,48-51Par Pate gestanden hat. Dann wäre ein erster Punkt gewonnen, wo die Achikar-Geschichte in der Wort-Tradition der Evangelien eine schwache Spur hinterlassen hätte.

Zu 5) Der Tod Nadans und Judas' Mt 27,5 und Apg 1,18

HARRIS' Vergleich der Todesarten der beiden "bösen Menschen" hat sowohl vehementen Widerspruch als auch vorsichtige Infragestellung und zögernde Uebernahme hervorgerufen. Die meisten Autoren stützen sich dabei auf die kurzen Ausführungen der Cambr.-Ed. LXVIf., ohne die ausdrücklich diesem speziellen Problem gewidmeten Aufsätze von HARRIS einzubeziehen[40]. HARRIS macht darin folgende, sicher zutreffende Beobachtungen :

- Die beiden Traditionen über den Tod des Judas in Mt 27,5 (ἀνεχώρησεν καὶ ἀπελθῶν ἀπήγξατο) und Apg 1,18 (πρηνὴς γενόμενος ἐλάκησεν μέσος, καὶ ἐξεχύθη πάντα τὰ σπλάγχνα αὐτοῦ) können und dürfen nicht harmonisiert werden. Die alten lateinischen Versionen[41] und die "fantastic efforts of harmonization"

---

40) Did Judas really 490-513; St. Luke's Version 127-131? vgl. METZGER, A Textual Commentary 286f.

41) Die Itala (nach AUGUSTINUS, Contra Felicem 1,4; ZYCHA II, 805) fügte in Apg 1,18 "collum sibi alligavit", und die Vulgata "suspensus" ein.

einiger Kirchenväter[42] und Schriftsteller bis in die neueste Zeit zeigen deutlich, dass beide Stellen schon immer als widersprüchlich empfunden wurden. Sie müssen als zwei verschiedene, aber gleichwertige Traditionen angesehen werden.

- Bei APOLLINARIS von Laodicaea (4. Jhd.n.) ist von PAPIAS von Hierapolis (ca. 60-130 n.) ein Fragment (Nr.III) erhalten[43], welches eine völlig verschiedene Tradition vom Tode des Judas vertritt. Danach hätte Judas als μέγα δὲ ἀσεβείας ὑπόδειγμα ἐν τούτῳ τῷ κόσμῳ weitergelebt, sein Leib sei aber in solchem Masse angeschwollen (πρησθείς), dass er eine Stelle, die leicht mit einem Wagen passiert werden konnte, nicht zu durchschreiten vermochte. Dann folgt eine grausliche Beschreibung des vollständig aufgeschwollenen, stinkenden Judas, der nach langen Qualen an einem Ort stirbt, "durch welchen man bis zum heutigen Tag nicht gehen kann, ohne mit den Händen die Nase zuzuhalten". Die ätiologische Sage ist offensichtlich.

- Die Lesart πρησθείς anstelle des schwierigen πρηνὴς γενόμενος ist auch in der armenischen und altgeorgischen Version für Apg 1,18 belegt[44].

Der weitergehende Schritt in HARRIS' Argumentation, nämlich die Ersetzung des πρηνὴς γενόμενος durch πρησθείς und damit die Behauptung einer direkten Uebernahme der Legende von Nadans Tod in eine erste, vorlukanische Fassung vom Tod des Judas, welche sich dann in drei selbständige Traditionslinien (Mt, Apg und PAPIAS) ausgestaltet hätten, scheint mir jedoch allzu hypothetisch zu sein. Das Gewicht aller griechischen Texte ist zu gross und das schwierige πρηνὴς γενόμενος ist nach den Regeln der Textkritik ein sichererer Ausgangspunkt[45]. Unabhängig von dieser

---

42) HARRIS, Did Judas really 496. Seine Beispiele (Eusebius, 3./4. Jhd. n.; Ephräm, 4. Jhd. n.; Ischodad von Merv, 9. Jhd. n.; Theophylakt, 11. Jhd. n.) sind äusserst aufschlussreich.

43) FUNK/BIHLMEIER, Die Apostolischen Väter I, 136f. (= ALAND, Synopsis 470).

44) METZGER, A Textual Commentary 286.

45) Ibid., gibt Wertung A ("virtually certain").

letzten Argumentation bleibt aber eines sicher : Der Tod des Judas hat in der frühchristlichen legendarischen Ausgestaltung eine ähnliche Form bekommen wie der Tod Nadans in den orVers.

Vom Anschwellen bis zum Zerplatzen wird aber in den älteren Textzeugen, sowohl der biblischen (Tob, Mt, Apg) wie der Achikar-Traditionen (aram, dem, aes), n i c h t s gesagt[46]. In aramAch und demAch fehlt leider die Stelle wiederum; in Tob wird zwar von einer Vergeltung an Nadan κατὰ πρόσωπον Achikars gesprochen, aber die Todesart ist aus den beiden Bildern von der Finsternis und der Falle nicht ersehbar; bei Aesop liegen zwei Varianten vor : In G stirbt Linos kurz nach der Strafrede, weil er das Leben nicht mehr ertragen konnte (ἀποκαρτερήσας τοῦ βίου ἀπέληξεν, vgl. Pl), während in W Aionos seinem Leben durch Erhängen ein Ende macht (ἀποκρημνισάμενος ἑαυτὸν μετήλλαξε τὸν βίον). W hätte wohl für Mt das Motiv abgeben können[47], aber jedenfalls nicht für die Apg und die Papias-Legenden. Für die jüngeren Textzeugen, sowohl den biblischen (arm. und altgeorg. Version zu Apg 1,18), wie den Achikartraditionen (orVers) ist nun aber in ungefähr dem gleichen Zeitraum das gleiche Motiv vom Anschwellen und Zerplatzen des Bösewichts belegt. Vielleicht haben dazu die jüdische Prozedur des "fluchbringenden Wassers des bitteren Wehs"[48] oder die wenigen Zeugen von Elephantiasis[49]

46) Dass πρηνής = πρησθείς bedeute, ist umstritten; vgl. Ebd. 287, Anm. 21.

47) Mt scheint aber eher den Selbstmord Ahitofel's (2Sam 17,23) im Auge zu haben; vgl. BOISMARD, Synopse II, 410.

48) Num 5,27 LXX: καὶ πρησθήσεται τὴν κοιλίαν καὶ διαπεσεῖται ὁ μηρὸς αὐτῆς; vgl. PHILO, SpecLeg 3,52-62; JOSEPHUS, Ant 3,270-273; die Mischna Sota, bes. 1,7; 3,4. Die viel umfangreichere Tosefta dazu bezeugt das lebhafte Interesse der Rabbinen an der Diskussion dieses Themas, welches anscheinend zum beliebten (!) akademischen Disputierstoff geworden war. Das Ordal wurde ja nach Sot 9,9 schon von R. Jochanan ben Zakkai wegen der Häufigkeit des Ehebruchs abgeschafft, s. BIETENHARD, Sota 6-8. Im Protev des Jakobus 16 (um 150 n.) werden Maria u n d Josef der Prüfung unterzogen ! In der legendarischen Ausschmückung wird also das ursprünglich nur für die Frau geltende Gottesgericht auch auf den Mann angewandt. Nadan wäre kein Einzelfall. - Ps 109, dessen VV. 18f. das Ordal von Num 5,24.27 bildlich ausgestalten, könnte hier eine Vermittlerrolle gespielt haben, besonders weil 109,8b ("sein Amt erhalte ein anderer") im Kontext des Geschehens um Judas (zit. in Apg 1,20) eine Rolle spielt.

49) Vgl. ARTAPANOS, Frgt 3,20: "Chenephres sei als erster von allen Menschen an der Elephantiasis gestorben". PLUTARCH, Quaestiones convivales 8.9,1 (MINAR 187), nennt Asklepiades v. Prusa (1. Jhd. v.) als frühesten Zeitpunkt. Unter den unechten Fragmenten des DEMOKRITOS wird mehrmals eine Abhandlung über Elephantiasis und Hydrophobie genannt; diese Andeutungen gehen jedoch wohl

mitgeholfen; jedenfalls ist es eine interessante Berührung im Motiv, welche zwischen Nadans und Judas' Tod in diesen späteren Texten festzustellen ist. Wenn man bedenkt, dass beide Texte in christlichen Kreisen des kleinasiatischen und syrischen Raumes umliefen, ist eine Transponierung des Motivs nichts Befremdliches mehr. Aber auch hier kann nicht gesagt werden, in welcher Richtung transponiert wurde.

So kann man - wenn auch mit grosser Vorsicht - an einem zweiten Punkt der ntl. Schriften einen Zusammenhang mit der Gestalt des bösen Menschen Nadan sehen.

McNEIL hat neuestens in der urchristlichen Literatur eine dritte Kontaktstelle zu entdecken vermeint[50]. In der Kindheitserzählung des Thomas[51] will ein Lehrer namens Zachäus dem kleinen Jesus die Geheimnisse des Alphabets beibringen. Nachdem er ihm "alle Buchstaben vom A bis zum O in langer Aufzählung und eindringlich" vorgeführt hat, blickt ihn Jesus an und sagt : "Wenn du selbst nicht einmal das A seinem Wesen nach kennst, wie willst du andere das B lehren ? ... Darauf fing er an, den Lehrer über den ersten Buchstaben auszufragen, und er vermochte ihm nicht zu erwidern" (6,3). Die christologische Evidenz, die dem Lehrer in seiner schmählichen Situation dann aufgeht, ist : "Dieses Kind ist nicht erdgeboren. Das kann auch Feuer bändigen. Es ist wohl gar vor der Erschaffung der Welt gezeugt worden !" (7,2; vgl. 7,4).
Diese alte Erzählung, die schon IRENAEUS, Adv. haer. 1.20,1 (KLEPPA 62), kannte, soll nun syrAch 33,137Parr zur Quelle haben[52] :

> Mon fils, on a conduit le loup à l'école pour l'y instruire. Le maître lui dit alors : Dis A; alors

auf BOLOS v. Mendes (3. Jhd. v.) zurück (vgl. DIELS, Fragmente der Vorsokratiker II, 215f.). Siehe auch PREUSS, Biblisch-talmudische Medizin 217 (zur "Auftreibung des Leibes").

50) Jesus and the Alphabet 126ff.

51) HENNECKE/SCHNEEMELCHER I, 294f.

52) Vgl. Cambr.-Ed. 127 (syr); 160 (arab); 54 (arm). Ich habe den neusyrischen Text in der Uebersetzung von NAU, Histoire 252, Anm. c, gewählt, weil dort das Wortspiel am deutlichsten ist.

> le loup répondit et dit : Agneau. Ensuite le maître lui dit : Dis B; alors le loup dit : Brebis. Il dit ce qui était dans ses pensées.

Die verbindende Gemeinsamkeit der beiden Texte stelle "the radical dissimilarity" (128) zwischen Lehrer und Schüler dar. Beide Male will der Lehrer die Buchstaben beibringen, beide Male enthüllt sich der Schüler als Wesen einer ganz anderen Grössenordnung. Auf dieser Abstraktionsstufe mag das stimmen, doch darf nicht übersehen werden, dass die Episode bei Thomas erzählerisch ganz anders läuft. Beeinflussung muss aber auf der Ebene der konkreten Erzählung nachgewiesen werden. Strukturelle Parallelität bedeutet ja keineswegs quellenmässige Abhängigkeit.

Zusammenfassung : Das Logiengut von aramAch und den orVers kann dazu dienen, ntl. Jesusworte besser im weisheitlichen Kontext zu situieren und in ihrer Eigenart zu erkennen. Der älteste Beleg von der zum Himmel erhöhten 'Weisheit' im jüdischen Bereich (aramAch 54,1; Kap. 8.1, Beispiel 2) ist sowohl für die Verbindung von Weisheitswort und Weisheitsspekulation wie auch für die Frage nach der personifizierten 'Weisheit' interessant, welche beide in der Quelle Q bedeutsam sind. Direkte Abhängigkeiten lassen sich aber nicht feststellen. Nur im Gleichnis vom bösen Knecht und in den späteren Ausmalungen des Todes des Judas (Papias, arm., altgeorg. Version von Apg 1,18) spielen wahrscheinlich Erinnerungen an die Achikarerzählung, besonders an die Gestalt des bösen Nadan mit. Vielleicht besteht auch zwischen dem Wort vom Schwein (Kap. 8.2, Beispiel 2) und 2Petr 2,22, und zwischen der Parabel von der unfruchtbaren Dattelpalme und derjenigen vom unfruchtbaren Feigenbaum (Beispiel 4) ein motivgeschichtlicher Bezug.

Die gattungsmässige Aehnlichkeit, die zwischen den Evangelien und der Achikarerzählung besteht[53], weist von der formalen Seite her auf die beidseitige gemeinsame Beheimatung in der erzählenden Literatur des vorderen Orients hin, innerhalb der die genannten inhaltlichen Bezüge verstehbarer und kohärenter werden.

---

53) Hervorgehoben von GRESSMANN, Vom reichen Mann und armen Lazarus 4; SCHMIDT, Die Stellung der Evangelien in der allgemeinen Literaturgeschichte 63ff.

9. ACHIKAR IM RABBINISCHEN SCHRIFTTUM

Es ist ein erstaunliches Faktum, dass die "Geschichte" Achikars ausser bei Tob im frühjüdischen und rabbinischen erzählerischen Schrifttum keine direkten Spuren hinterlassen hat[1]. Kaum eine andere Randgestalt der biblischen Traditionen hätte sich durch ihre Herkunft besser dazu geeignet, die übergrosse Weisheit des Volkes Israel vor den angrenzenden Völkern Assyriens und Aegyptens zu vertreten als die im antiken Leben so weit verbreitete und in beiden genannten Ländern bezeugte Gestalt des weisen Achikar. Aber die Geschichte vom treuen Vasallen, der um seinen eigenen Nachfolger bemüht ist, dessen Intrigen zwar zuerst erliegt, darauf aber umso siegreicher wieder in die Dienste des Königs eintritt und dessen politische Interessen im Ausland (Aegypten) vertritt und wahrt - diese Geschichte konnte in der letztlich religiös interessierten Literatur des Frühjudentums nie heimisch werden. Tob gelang eine Interpretation der Achikargestalt nur, indem er sie - mit einiger Mühe - zum Typus des gerechten Juden in der Diaspora ummodellierte und die ganze farbigere Seite der Weltweisheit Achikars vernachlässigte. Und diese doch recht blutleere Gestalt hatte nicht mehr die Kraft, eine volkstümliche Traditionsbildung oder mindestens eine apologetische Ausmünzung[2] hervorzubringen. Andere zentralere Gestalten

1) Vgl. GUTMAN, Art.: Achikar, Encyclopaedia Iudaica 1 (1928) 726f.; GASTER, Contributions 317. Das gilt auch für die islamische Literatur, vgl. NOELDEKE, Untersuchungen 25. Ob FRAYHA, Ahīqār (Publications of the Faculty of Arts and Sciences, Syrian Protestant College, Oriental Series 40), Beirut 1962, diesen schlecht erforschten Aspekt weiterführend behandelt, ist mir unbekannt, da mir sein arabisch geschriebenes Werk unzugänglich war. Zur seltsamen Gestalt des Lokman in der 31. Sure des Korans, vgl. HARRIS, Cambr.-Ed. LXXIV-LXXXI; NAU, Histoire 68-72.119-133; auch LEROY, Vie, Préceptes et Testament de Lokman 225. Für die Behauptung von NAU, dass Mohammed in seinem freizügigen Gebrauch von jüdischen und christlichen Legenden auch den Achikar übernommen und in Lokman umbenannt habe, fehlen beweiskräftige Texte; vgl. die Diskussion und das Urteil im grossen Kommentar von SI BOUBAKEUR ḤAMZA, Le Coran II, 828-832, und 836 (zu Vers 18: "le mystère de Luqmân demeure entier").

2) In syrAch 1,3-5 des Berliner-Manuskripts ist ja ein Ansatz zu monotheistischer Propaganda vorhanden, die sich allseitig mit der übrigen Erzählung stösst. Ohne HALEVY's tendenziöse Interpretation (s. o. Kap. 6, Anm. 31) zu übernehmen,

der biblischen Tradition, Henoch, Abraham, Josef, Mose und Salomo, liefen ihm in dieser Zeit den Rang ab[3]. Mit der oberflächlichen Judaisierung verlor Achikar als Einzelfigur seine Attraktivität, ganz im Unterschied zur Entwicklung im griechischen Bereich, wo Achikar in der gründlicheren Adaptation auf Aesop seine Lebenskraft und Farben zu behalten vermochte.

Trotzdem sind auch in den rabbinischen Schriften Berührungspunkte zu den Weisheitsworten Achikars zu finden. Mehrfach schon wurde von Autoren auf paralleles Spruchgut hingewiesen[4], doch sind wir damit auf noch schwierigerem Boden als bei den vorausgehenden, zeitlich immerhin näher beisammen liegenden Vergleichungen. GASTER vermutet viel unbenutztes Vergleichsmaterial in der hebräischen Parömiologie und verweist dann auf AbRN (s.o. Kap. III.2) und die allerdings späten Werke מעשה תורה und Pirqe de R. Eliʿezer (beide 9. Jhd. n.). Keine seiner Parallelen hat aber irgendwelchen spezifischen Wert für den Beweis seiner Ansicht, dass Achikars Lehren "undoubtedly is an imitation of those old 'Wills'"[5]. Auch HALEVY benutzt fortwährend die rabbinischen Schriften, um aramAch und die orVers in einen jüdischen Kontext zu verankern[6]. Im unendlichen Material der beiden Talmude und des haggadischen Schrifttums liegen bestimmt noch viele weitere Parallelen verborgen, welche ein Geflecht vielseitiger Bezüge sichtbar machen könnten. Als ausgewählte Beispiele seien nur folgende, nähere Verwandte angeführt :

<u>1) syrAch 19 (C) = GenR 44,2 :</u> R. Levi (Pal., um 300 n.) sagte : Solange die Sandale an deinem Fuss ist, tritt nieder den Dorn !

---

könnte man darin ein spätes Relikt aus der jüdischen Umformung der Achikartraditionen sehen. Vgl. auch 4Q OrNab, s. o. Kap. I.3, TEXT 65.

3) Siehe bes. bei Kap. II.

4) NAU, Histoire 66f.; GINSBERG, Art.: Ahikar, The Jewish Encyclopedia 1 (1901) 289b; GASTER, Contributions 317; HALEVY, Les nouveaux pap. 37-78.153-164. Die beiden jüdischen Werke von YELLIN, ספר אחיקר החכם, Berlin 1923, und MASSEL (מזל), The Story of Ahikar, New York 1904, sollen weiteres Material bieten, waren mir aber ebenfalls nicht zugänglich.

5) Contributions 317.

6) Siehe Anm. 4.

2) syrAch 58 (vgl. aramAch 55,1.2 <Gr:29.30>; Sir 22,14f.) : bBB 98b vermeint Sir zu zitieren, nimmt aber die parallele Formulierung aus Achikar auf :

> So heisst es auch im Buch Ben-Sira : Alles wog ich auf der Waage und fand nichts leichter als Kleie; leichter als Kleie ist ein Bräutigam, der im Haus seines Schwiegervaters wohnt; leichter als ein solcher Bräutigam ist ein Gast, der einen anderen Gast mitnimmt; und leichter als ein solcher Gast ist derjenige, der antwortet, ehe er noch hörte (dann folgt Zit. von Spr 18,13).

Vgl. bJeb 52a, wo Rab = Abba Arikha (Bab. gest. 247) die Strafe der Geisselung für einen solchen Bräutigam verhängt.

Vgl. oben S. 360.

3) syrAch 68 zitiert das gleiche Volkssprichwort wie KohR 4,6 § 1:

> Besser ist ein gefangener Vogel als hundert fliegende.

4) syrAch 83b (vgl. Sir 4,26b) : In GenR 44,15 tradiert R. Abba b. Kahana im Namen seines Freundes R. Levi (Pal., um 300 n.) einen ähnlichen, aber zum Zweizeiler ausgestalteten Spruch :

> Wer der Welle zu widerstehen trachtet,
> wird von ihr weggeschwemmt;
> wer sich aber vor ihr biegt,
> wird nicht von ihr weggeschwemmt.

Vgl. o. S. 384.

5) syrAch 84 : vgl. die Alexanderlegende in bTam 32b, wo ebenfalls vom unersättlichen Auge gesprochen wird; das Bild ist schon in Spr 27,20b; Koh 1,8 (s.o. S. 384) belegt.

6) syrAch 122f. (= 126) vgl. bSanh 39b und GenR 5,9[7] :

> Als das Eisen erschaffen wurde, begannen die Bäume zu zittern. Da sagte es zu ihnen : Warum zittert ihr ? Lasst nicht zu, dass euer Holz in es (scl. das Eisen) eingeht (scl. um ein Beil zu bilden),

---

7) NIDITCH, A Test Case for formal Variants in Proverbs 192ff., hat diesem Einzelwort eine Detailanalyse gewidmet. Sie versucht, bSanh 39b wegen seiner ökonomischen Syntax, seiner Silbenwahl und Akzentsetzung als alte mündliche Tradition aufzuweisen, von welcher syrAch sich schon weiter entfernt habe. Die Nennung von "Holzfällern" sei zudem eine sekundäre Verbindung von syrAch mit der Achikar-Geschichte, welche mit Recht auch in der armenischen Parallele fehle.

und keiner von euch kommt zu Schaden.

Vgl. o. S. 342: die BABRIUS-Fabel Aes 302 und 303.

Dass in diesen ausgewählten Beispielen echte inhaltliche Kontaktpunkte zwischen den Achikartraditionen und dem rabbinischen Schrifttum vorliegen, ist wohl unzweifelhaft, obwohl die verschlungenen Wege, auf welchen es zu diesen Verbindungen kam, unerkennbar sind.

An zwei Stellen im babylonischen Talmud lässt sich jedoch eine Abhängigkeit von älteren Aesop/Achikar Traditionen aufweisen. Die dramatische Szene ist bei beiden Texten dieselbe : Es geht um den Rätselwettkampf von R. Jehoschuaʿ b. Chananja (Tann. um 90 n.) mit den Weisen des Athenäums (bBek 8b-9a) und denjenigen Aesop/Achikars mit dem ägyptischen Pharao (VitAes 112-123; syrAch 27-32Parr), den wir oben Kap. II.3.1.4 als Gesamttext schon dargestellt haben:

7) VitAes 105 Par syrAch 16,3, vgl. bBek 8b : In VitAes 105[8] gibt der Pharao Nektanebo dem babylonischen König Lykurgos (G.W; bei Pl : Lykēros) den Auftrag :

οἰκοδομῆσαι πύργον μήτε γῆς μήτε οὐρανοῦ ἁπτόμενον.

In syrAch 16,3 verlangt der "König von Aegypten" :

Ich habe vor, eine Festung zwischen Himmel und Erde zu bauen. Schick mir einen weisen Mann, einen Architekten, dem ich dies alles auftragen kann; ich werde ihn (zudem) fragen, und er soll mir antworten können.

Dazu findet sich nun in bBek 8b folgende Parallele : R. Jehoschuaʿ b. Chananja (Tann., um 90 n.) löst in Rom die Fragen des Kaisers (Hadrian) nach der Tragzeit der Schlange anders (7 Jahre) als die Weisen von Athen (3 Jahre). Wie der Kaiser den Jehoschuaʿ auf die Weisheit der atheniensischen Weisen aufmerksam macht, bekommt er die stolze Antwort :

אנן חכימינן מינייהו

Wir sind weiser als sie.

8) AesAch ist der älteste verfügbare Text, da aramAch und demAch fragmentarisch sind.

Um dies unter Beweis zu stellen, erklärt sich Jehoschuaʿ bereit, in den unzugänglichen Ort jener Weisen einzudringen, ja sogar, jene höchstpersönlich herbeizuschaffen. Mit verschiedenen Schlichen kommt er in das "Athenäum" hinein und stellt sich dann vor :

חכימא דיהודאי אנה,
בעינא למיגמר חכמתא מינייכו

Der Weise der Juden bin ich,
ich möchte meine Weisheit durch euch vervollkommnen.

Im langen Rätselraten, das darauf folgt, wird Jehoschuaʿ unter anderem auch die Aufgabe gestellt :

בני לן ביתא באוירא דעלמא
Bau uns ein Haus in der Luft der Welt !

Was Achikar mit seinen beiden dressierten Adlern und Sklaven doch recht mühevoll zustande bringt (vgl. syrAch 25,2-4; 26,3-4; 30,6-11)[9], vollbringt Jehoschuaʿ mit genialer Einfachheit und ohne jegliche Vorbereitung :

אמר שם	Er sprach den Schem (=Gottesnamen).
תלא בין רקיעה לארצא	Hängend zwischen Firmament und Erde
אמר להו	rief er ihnen :
אסיקו לי ליבני וטינא	Bringt mir Ziegelsteine und Mörtel !

Diese Transponierung ist bestens gelungen, da sie die detailreichen Schilderungen aus VitAes und orVers gerade dadurch auf eine konzentrierte Formel bringt, dass sie sie in den Kontext jüdischer Magie und Apologetik einordnet.

Unsicher ist, ob sich die Redensart von einem in der Luft schwebenden Turm (vgl. aesAch : πύργος) ebenfalls mit diesen verschiedenen Geschichten zusammenhängt :
Im Anschluss an Jes 33,18 ("Wo ist der Zählende, wo ist der Wägende, wo ist der, der die Türme abzählt ?")[10] fragt R. Jizchaq

---

9) Aesop nimmt zu den vier lebendigen Requisiten noch ἕτεραι παρασκευαὶ πολλαὶ πρὸς κατάπληξιν (G.W) mit !

10) Jes 33,17-24 ist ein Prophetenwort wohl aus persischer Zeit. Vers 18 bedeutet: Wo ist der Feind, der einst die Steuergelder zählte, das Bruchsilber abwog und die Türme kontrollierend zählte, "um Neubauten zu Verteidigungszwecken zu unterbinden" ? (FOHRER, Das Buch Jesaja II, 124).

(Tann., um 150 n.) :

> Wo ist der, der die Buchstaben der Tora zählt ?
> Wo ist der, der alles Schwere und Leichte wägt ?
> <"Wo ist der, der die Türme abzählt ?"> d.h.
>
> שלש מאות הלכות פסוקות
> ממגדל הפורח באויר
>
> der 300 präzise Halachot über einen in der Luft schwebenden Turm (aufzählt) ?

Rabbi (Tann., gest. 217; nach bChag 15b : R. Abbi) sagte : Doëg und Ahitofel stellten 400 Fragen auf den in der Luft schwebenden Turm, und keine einzige wurde gelöst. Raba (Bab., gest. 352) sprach : Ist etwa das Stellen von Fragen etwas Grosses ?[11]

Dass der "Turm" von Jes 33,18 in der rabbinischen Anwendung des Verses auf die Torainterpretation zum "in der Luft schwebenden Turm" wird, hat schon den Auslegern des Talmuds[12] Schwierigkeiten bereitet. Es ist wohl naheliegend, diesen Ausdruck als Reminiszenz aus den Aesop/Achikar/Jehoschuaʿ - Traditionen zu verstehen. Er bedeutet allerdings dann nur mehr : etwas äusserst Schwieriges, eine ganz subtile Sache u. Aehnliches.

Die Sage vom weisheitlichen Kampf Jehoschuaʿs mit den Athenern (bBek 8b-9a) stammt aus den babylonischen Schulen und muss recht spät datiert werden[13], wenn auch die Rahmenhandlung (Reise nach Rom) auf ein historisches Ereignis um 95 n. hinweist,[13a] und das grausame Ende der Sage ein kosmologisches Prinzip[14] benutzt, welches Jehoschuaʿ und sein Zeitgenosse Eliʿezer b. Hyrkanos vertraten.

---

11) bSanh 106b Par bChag 15b.

12) Vgl. deren Versuche bei ABRAHAMS, Ḥagigah 99, Anm. 6; SHACHTER/FREEDMAN, Sanhedrin 727, Anm. 8.

13) BACHER, Die Agada der Tann. 167, Anm. 1; MEISSNER, Das Märchen 17f.

13a) Vgl. HERR, The Historical Significance of the Dialogues 137ff.

14) Die beiden Rabbinen nahmen im Ozean eine Stelle an, welche das Wasser verschlingt. Am Schluss unserer Sage lässt Jehoschuaʿ seine mitgeführten Athener so lange Wasser in ein Fass schöpfen, in welchem solch wasserverschlingendes Wasser ist, bis ihre Glieder ausgerenkt sind und sie jämmerlichst zugrunde gehen. Vgl. BACHER, Die Agada der Tann. 79f.131-133.165-169.

8) syrAch 30,22.29, vgl. bBek 8b Par KlglR I.1,8 : Auf eine Vorgeschichte des Rätselwettkampfes, besonders im dabei gebrauchten Spruch- und Rätselgut, verweist auch die nächste Parallele im gleichen Text bBek 8b, von welcher wir eine alte palästinische Version in KlglR I.1,8 kennen[15]. Nach bBek 8b verlangen die Athener in einer weiteren Rätselaufgabe von R. Jehoschuaʿ :

(אית) לן ריחיא דתבירא חייטיה.	Wir haben eine zerbrochene Mühle, näh sie zusammen !
אמר כרורו לי מינה גרדי ואיחייטיה.	Er erwiderte: Dreht mir daraus Fäden, so will ich sie zusammennähen.

In KlglR I.1,1-19, wo die Aussage von Klgl 1,1b über Jerusalem : "Sie war gross unter den Völkern" im Sinne intellektueller Grösse ausgelegt und anschliessend mit 17 Beispielerzählungen illustriert wird, lautet das sechste Beispiel I.1,8 :

> Ein Athener kam nach Jerusalem. Er fand einen Mörser, welcher weggeworfen worden war <,denn er war zerbrochen>. Er hob ihn auf, brachte ihn zu einem Schneider und sagte : Näh mir diesen zerbrochenen Mörser ! Dieser nahm eine Handvoll Sand und sagte : Dreh mir dies zu Fäden, dann will ich ihn nähen !

In syrAch 30,29 verlangt der Pharao als letzte Probe ebenfalls, dass Achikar ihm einen Mühlstein nähe, worauf dieser einen Mörser nimmt und den Pharao bittet, daraus Fäden zu verfertigen; er selbst habe sein Schuhmacherzeug in Babylonien gelassen. Dies entspricht genau der Antwort Jehoschuaʿs. Das Gegenrätsel, das der gewitzte jerusalemische Schneider stellt, nämlich aus Sand Fäden herzustellen, entspricht syrAch 30,22, einer weiteren Rätselfrage des Pharao, über welche Achikar zuerst stolpert (23f.) und erst nach einer in Meditation verbrachten Nacht (24) eine reichlich komplizierte Antwort hervorbringt (26f.). In KlglR I.1,8 sind also die beiden letzten Proben des syrAch in einer einzigen Szene vereint. Da jedoch syrAch 30,22-30 bei

---

15) Zur Datierung von KlglR: STRACK, Einleitung 212. BACHER, Les Athéniens à Jérusalem 83f.; Alter jüdischer Volkswitz 69, geht mit der Datierung allerdings bis in die Zeit zurück, "où Jérusalem était encore la célèbre capitale, le véritable centre du Judaisme ..." (83), also in hasmonäische Zeiten! Vgl. auch FISCHEL, The Transformation of Wisdom in the World of Midrash 77.

aes, dem und aramAch fehlen, kann das Problem der Abhängigkeit zwischen den rabbinischen Texten und den Achikartraditionen nicht entschieden werden. Die inhaltliche Verwandtschaft bleibt aber unzweifelhaft.

Zusammenfassend lässt sich sagen : Im rabbinischen Schrifttum finden sich neben Tob die deutlichsten Anzeichen der Präsenz von Achikartraditionen und zwar sowohl aus dem Logien- wie aus dem Erzählteil. Die ntl. Andeutungen werden dadurch auf einen noch bescheideneren Platz verwiesen. Es macht den Anschein, dass die Entstehung der jüdischen Haggada in einen Prozess eingebunden war, in welchem auch die Ausgestaltung der Achikartraditionen zu den phantasievollen orVers standen. Es ist dies der auf vielen Wegen laufende Prozess der Verarbeitung altorientalischer, biblischer, frühjüdischer und griechischer Weisheitstraditionen zu je eigenen, völkisch geprägten Lehrerzählungen. Hatte die spätbiblisch-frühjüdische Weisheit jedoch für Achikar eine Mittlerrolle inne (s.o. Kap. 7), so stehen wir mit den beigezogenen rabbinischen Texten in Gleichzeitigkeit zu den orVers. Die Transposition der Motive in rabbinisch-jüdische Denkart ist vollzogen Achikar existiert als Gestalt nicht mehr; er ist längst in den Taten und Sprüchen von diesem oder jenem Rabbinen zu jüdischem Gut geworden. Die Tradierung der eigentlichen Achikar-Erzählung ist anscheinend ganz in nicht-jüdische Hände geraten. Das mag die völlige Abwesenheit Achikars als eines Helden in der jüdische Haggada letztlich erklären.

10. ZUSAMMENFASSUNG

a) Die alten Achikartraditionen als Texte, Notizen, Zitate und Zweitverarbeitungen bilden ein eindrucksvolles Geflecht über den ganzen antiken Vorderen Orient und über das antike Griechenland. Tab. 8 fasst die in Kap. V herausgehobenen Bezugspunkte noch einmal bildlich zusammen. Achikar ist in all diesen Formen als zum Erzählgut der Antike gehörig erwiesen, und kann somit auch als Faktor in die Geschichte der frühjüdischen Weisheit einbezogen werden.

b) Die Logienstücke haben sich wiederum - und hier auf eindrücklich nachkontrollierbare Weise - als das mobilste Element erwiesen, in welchem sich die Eigenarten der verschiedenen Rezensionen am deutlichsten spiegeln. Um die Gestalt Achikars (-Aesops) konnten sich so verschiedene Logiensammlungen wie die aramäische Weisheitslehre, ein demotischer Untertanenspiegel, eine Auslese aus den Monostichen des Menander und zahlreiche orientalische Weisheitsworte zusammenfinden. Im weiteren Sinn kann man auch die beiden Abschiedsreden in Tob 4 und 14 dazuzählen.

c) Die Präsenz Achikars im Bereich des Jahweglaubens ist auf ganz verschiedene Weisen festzustellen : als Text in der jüdischen Kolonie von Elephantine; als frühjüdische Adaptation in den Verweisen von Tob (auch in Qumran); in naher Verwandtschaft mit der biblisch-frühjüdischen Weisheitsliteratur; als Transposition in der jüdischen Haggada; vielleicht auch in einigen wenigen Erzählelementen des christlichen Schrifttums.

d) So begleitet die Gestalt und die Weisheit Achikars die Geschichte der frühjüdischen Weisheit durch ihre wechselhaften Bezugsfelder (spätestens) seit der Perserzeit (aramAch; Tob) bis ins klassische jüdische Schrifttum. Er ist dabei bald Nehmer und

bald Geber in einem verwickelten Wechselbezug. Bei der Konsolidierung der rabbinischen und dem Verschwinden der jüdisch-hellenistischen Literatur sondert er sich dann in seine eigene Traditionsgeschichte ab, in welcher er nur mehr verborgen die gemeinsame Vergangenheit bewahrt.

Mit Achikar ist der Bereich, innerhalb dessen sich die frühjüdischen "Worte der Weisen" entfaltet haben, umschrieben. Der biblisch-jüdische Rahmen ist dabei durch die vorgeführten internationalen Traditionsbereiche gesprengt, innerhalb welcher die frühjüdische Traditionslinie nurmehr ein, wenn auch ein konstituierendes Element darstellt. Während im rabbinischen Bereich die Tradierung der "Worte der Väter" in Halacha, Haggada und den Derek-Ereṣ-Traktaten die spezifisch jüdische Lebensart zum Ausdruck brachten, war der für die Umwelt immer weiter sich öffnenden Weisheitsbewegung, wie wir sie in Kap. III.4-6 dargestellt haben, die Aufnahme in die grosskirchliche und islamische Literatur beschieden. Achikar ist, als umfassender Traditionsstrom, für das Verständnis dieser beiden grossen Wege der frühjüdischen λόγοι σοφῶν bedeutsam.

Die Logienkollektionen sind jedoch nicht die einzigen Texte, in denen die Kontinuität weisheitlicher Traditionen im Frühjudentum beobachtet werden kann. In einem letzten Kapitel soll nun noch ein weiterer grosser Bereich angeschnitten werden : Die Testamentenliteratur als typische frühjüdische Gattung, in welcher die "Lehre der Alten" weitergereicht werden konnte.

Nach einem Ueberblick über den Bestand von Abschiedsreden in der griechischen, römischen und frühjüdischen Literatur und einigen Erwägungen zur Gattungsfrage (Kap. V.1) sollen die weisheitlichen Paränesen und Lehrtexte der Testamente der zwölf Patriarchen vorgestellt und situiert werden (Kap. V.2), in welchen sich einzelne Weise oder Gruppen von Weisen frühjüdischer Prägung in Umrissen erkennen lassen (Kap. V.3). Die Test XIIPatr sind zwar unter den frühjüdischen Pseudepigraphen in vielerlei Hinsichten sehr kontrovers (vgl. Kap. V.2.1), sie können aber als gute Vermittler zwischen den frühjüdischen und den christlichen Weisheitstraditionen dienen, da sie auf der Schwelle der beiden Bereiche stehen.

Tab. 8 : Geographischer und chronologischer Ueberblick über die Achikartraditionen und -notizen

	Aegypten	Syr/Mesop.	Palästina	Griechenland	Deutschland
		Vorlage v. aramAch			
5. Jhd.v.	aramAch			DEMOKRITOS, zit. v. Clemens v. Al.	
			Vorlage von Tob		
um 300 v.				THEOPHRAST zit.v. Diogenes Laertius	
281-261 v.		Tablette v. Uruk/Warka			
um 200 v.			Achikar in Tob		
1. Jhd.v.			4QTobaram	POSEIDONIOS zit. v. Strabo	
63v.-19n.				STRABO zitiert Poseidonios	
1 Jhd.n.	demAch			aesAch	
			ntl. Parr ?		
um 200 n.	CLEMENS v. Al. zit. Demokritos			BABRIUS-Notiz	
um 300 n.		syrAch		DIOGENES LAERTIUS zit. Theophrast	
		talmud.Parr	talmud.Parr		MONNUS-Mosaik
6.Jhd.n.(?)		orVers Maṣḥafa falāsfā ṭabībān (arab. Vorlage)			

V. WEISHEITLICHE PARAENESEN UND LEHREN IN DEN TESTAMENTEN DER ZWOELF PATRIARCHEN

1. DAS LITERARISCHE TESTAMENT ALS SPEZIFISCH FRUEHJUEDISCHE GATTUNG PARAENETISCHER TENDENZ

1.1 Das literarische Testament in der griechischen und römischen Literatur

Das Testament als juristisches Dokument zur Regelung von Erbschaftsangelegenheiten war im Altertum weit verbreitet und bildete ein eigenes langes Kapitel im antiken Privatrecht[1]. Die Umgestaltung dieses Rechtsdokumentes zu einer literarischen Kunstform lässt sich jedoch nur an äusserst seltenen Punkten der Literaturgeschichte des Altertums, und dann erst noch nur spurenhaft, erfassen. Die sogenannten "Philosophentestamente" von Plato, Aristoteles, Theophrastos, Lykon, Straton und Epikur, welche Diogenes Laertius zusammengestellt hat[2], sind ja keineswegs "philosophische Testamente", sondern bringen durchwegs Bestimmungen zur Verteilung der zum Teil nicht unbeträchtlichen Güter der alten Philosophen. Jene sind zu den juristischen Texten zu zählen und fallen hier nicht in Betracht.

1) KASER, Das römische Privatrecht I, 678-693; LOHMEYER, Diatheke 11-32; KUEBLER, Art.: Testament, iuristisch, PRE 2. R. 5 (1934) 966-1010; BEHM, Der Begriff ΔΙΑΘΗΚΗ im Neuen Testament 5-16; Art.: διαθήκη (B), ThWNT 2 (1935) 127f.; auch BILLERBECK III, 545-553.

2) Vit Phil 3,41-43; 5,11-16.51-57.61-64.69-74; 10,16-21 (LONG I, 138f.201ff. 225ff.23off.; II, 501-504); vgl. LOHMEYER, Diatheke 18, Anm. 3.

In der griechischen Literatur ist die erste Transponierung der juristischen διαθήκη auf die literarische Ebene in der ersten Hälfte des 3. Jhd.s v. zu finden[3]. MENIPPOS von Gadara (4./3. Jhd. v.), der leichtfüssigste Vertreter kynischer Schriftstellerei[4], nahm seriöse Literaturformen seiner Zeit so in den Dienst seiner kynischen Kritik, dass daraus deren pervertierte Gegenbilder entstanden. Aus den platonischen Dialogen wurden "Totengespräche" (νέκυια), aus den kunstvollen Episteln "Götterbriefe". Das dritte Genus, dessen sich Menippos nach Diogenes Laertius bediente[5], waren die διαθῆκαι. Sie haben wohl in der gleichen Absicht die Rechtsform des Testaments aufgenommen und in den ernsthaft-komischen Stil der philosophischen Posse (σπουδαιο-γέλοιον) gekleidet. Die Form des Testamentes ist hier also das spielerische Gewand für eine Parodie der Philosophentestamente, oder eher noch eine kynische Verulkung irgendwelcher Gesetze[6].

Das nächste Beispiel liegt schon jenseits der Zeitenwende. Der Wanderprediger und Wundertäter APOLLONIUS von Tyana[7], ein Zeitgenosse Jesu und des Apostels Paulus, habe vor seinem Tod

---

3) DEINARCHOS (ca. 360-290 v.) spricht in seiner Rede gegen Demosthenes von geheimnisvollen, vom Synedrion behüteten διαθῆκαι, in denen das Heil des Staates begründet liege: τὸ μὲν γὰρ συνέδριον ..., ὃ φυλάττει τὰς ἀπορρήτους διαθήκας, ἐν αἷς τὰ τῆς πόλεως σωτηρία κεῖται" (Or 1,9; BLASS 4f.). In diesen διαθῆκαι sind aber mit LOHMEYER, Diatheke 34, weniger die letzten Weissagungen eines unbekannten Sehers über die Geschicke Athens, als "vielmehr allgemein ... geheimnisvolle Verfügungen oder Vorschriften religiösen Charakters" zu sehen. Man kann hierin jedoch eine erste Ausweitung des Begriff ins Literarische sehen, wenn tatsächlich διαθήκας den Varianten ἀποθήκας und θήκας vorzuziehen sind; vgl. BEHM, Der Begriff 12, Anm. 2.

4) SCHMID/STAEHLIN, Geschichte der griech. Lit. II/1, 88-90; HELM, Art.: Menippos (10), PRE 15 (1931) 888-894; DUDLEY, A History of Cynicism 69-74. HENGEL, Judentum und Hellenismus 153, sieht in Menippos "ein Beispiel dafür, wie vollständig sich Semiten schon damals griechischem Wesen assimilieren konnten".

5) VitPhil 6,101 (LONG II, 293): Τὰ δ'οὖν τοῦ Κυνικοῦ βιβλία ἐστὶ δεκατρία· Νέκυια, Διαθῆκαι, Ἐπίστολαι κεκομψευμέναι ἀπὸ τῶν θεῶν προσώπου ...

6) DUDLEY, A History of Cynicism 72: "The Διαθῆκαι (Wills or Testaments) may have been parody of the Wills of Philosophers; or more probably pieces of humorous legislation like the decree proposed against the rich by Skull the son of Skeleton of the deme Cadaver in Lucian's Menippus (Men 20) and the resolution to exclude undesirable aliens from Olympus in the Gods in Council (Deor. Con. 14)."

7) Neueste Monographie: PETZKE, Die Traditionen über Apollonius von Tyana (238-250:ausführliches Literaturverzeichnis); vgl. REITZENSTEIN, Hellenistische Wundererzählungen 39-54; NORDEN, Agnostos Theos 35-55 und 337-346 (Anhang III: Zu Apollonios von Tyana); LEIPOLDT/GRUNDMANN, Umwelt I, 75f.; II, 69f.

διαθῆκαι niedergeschrieben, wie sein Biograph Flavius Philostratos II (ca. 170-244/9 n.) berichtet[8]. Diese Testamente sind wegen der persönlichen Besitzlosigkeit des Appollonius sicher geistige Vermächtnisse gewesen und stellten wohl eine eindringliche Zusammenfassung seiner "monotheistischen Frömmigkeit und ... im Dienste der Zurüstung der Seele auf übersinnliche Erlebnisse stehenden... Askese"[9] dar. Die schon bald einsetzende Verehrung als Gott oder Heros, die nach dem Tod dieses θεῖος ἀνήρ festzustellen ist[10], könnten diese Vermutung bestärken.

Den dritten und für den in Frage kommenden Zeitraum letzten Beleg eines literarischen Testamentes bringt Lukianos von Samosata (ca. 120-180 n.) von PEREGRINUS PROTEUS (geb. ca. 100 n.)[11], der sein Leben als kynischer Wanderprediger, zeitweiliger Christ und antirömischer Agitator durch freiwillige Selbstverbrennung an den olympischen Spielen des Jahres 165 n. beendete. Vorher versandte er noch an "alle bekannten Städte so etwas wie Testamente, Ermahnungen und Vorschriften als Sendschreiben"[12]. Da die von VOELTER vorgebrachte These, diese Briefe seien pseudonymisch in den Abschiedsbriefen des Ignatius von Antiochien erhalten, nicht haltbar ist, kennen wir auch von Peregrinus Proteus keine Schriftzeugnisse[13]. Da die διαθῆκαι aber mit anderen Schriften lehrhaften Charakters genannt werden und wie diese für mehrere Städte

---

8) PHILOSTRATOS, Vita Apollonii 7,35 (KAYSER I, 269): Ἀπολλώνιος δὲ τὰς μὲν διαθήκας τὰς ἑαυτοῦ τὸν Ἰώνιον ἑρμενεύει τρόπον ... Die von NAU, Apotelesmata Apollonii Tyanensis 1372-1391, vorgeschlagene Identifizierung dieser διαθῆκαι mit dem TestAdam wurde von keinem weiteren Autor übernommen; vgl. DENIS, Introduction 11.

9) LEIPOLDT/GRUNDMANN, Umwelt I, 370.

10) Belege bei MILLER, Art.: Apollonios (98), PRE 2 (1895) 147.

11) LUKIANOS gibt in seiner Schrift über Peregrinus (s. Anm. 12) eine bösartig karikierende Darstellung von Leben und Tod des Kynikers, mit der als Gegenbild die kurze, durchaus wohlwollende Beschreibung des Peregrinus als sokratischen Weisen von AULUS GELLIUS, Noctes Atticae 12,11 (MARSHALL II, 375f.), zu vergleichen ist; s. DUDLEY, A History of Cynicism 170-182.

12) LUKIANOS, De Peregrini morte 41 (SCHWARTZ 82; vgl. 112): Φασὶ δὲ πάσαις σχεδὸν ταῖς ἐνδόξοις πόλεσιν ἐπιστολὰς διαπέμψαι αὐτὸν διαθήκας τινὰς καὶ παραινέσαις καὶ νόμους (vgl. MRAS 502f. : "sein Testament").

13) Ignatius - Peregrinus 301-320, bes. 310ff.; vgl. LIGHTFOOT, Apostolic Fathers II/1, 428-430; weitere Diskussion bei VON FRITZ, Art.: Peregrinus (16), PRE 19 (1937) 656-663, bes. 662f.

bestimmt waren, konnten es nicht testamentarische Bestimmungen gewöhnlicher Art sein. Sie müssen vielmehr ebenfalls als geistige Vermächtnisse verstanden werden[14].

Griechische Testamente literarischer Art sind somit nur sehr schwach zu belegen und zudem sind sie nur in Testimonien späterer Schriftsteller erhalten geblieben[15]. Es handelt sich, ausser bei der satirischen Verzerrung des Menippos um zwei echte, literarische Vermächtnisse von Wanderpredigern, die ihre Botschaft auch nach ihrem Tod weitergegeben wissen wollen.

Die lateinische Literatur hat sich meiner Durchsicht noch weniger aufschlussreich gezeigt. HERRMANN hat zwar versucht, das sogenannte "testamentum porcelli" in den Beginn der christlichen Zeitrechnung zu datieren[16]. Dieser von HIERONYMUS erwähnte Studentensingsang[17], in welchem ein Schwein namens Grunnius Corocotta kurz vor seiner Schlachtung über seine eigenen Körperteile und sein Futter verfügt, wäre nach ihm das Werk des römischen Grammatikers Porcellus (1. Jhd.v.), der den Namen eines durch DIO CASSIUS erwähnten[18], berüchtigten Räubers Marcus Iulius Corocotta zu Marcus Grunnius (=Grunzer) Corocotta verunstaltet und sein Testament zu dessen "Ehren" geschrieben hätte ! Diese sehr hypothetische Argumentation widerlegte BOTT, der das "Testament des Schweinchens" (=Porcellus) aufgrund sprachlicher und juristischer

14) Vgl. LOHMEYER, Diatheke 33.

15) Das sogenannte Testament des Orpheus (TestOrph), das EUSEBIUS, PE 13.12,5, als Hieros Logos des Orpheus aus ARISTOBULOS, Frgt 2(b) (DENIS, Fragmenta 163-167) zitiert, ist ein j ü d i s c h e s Pseudepigraphon und muss deshalb zur frühjüdischen Testamentenliteratur gezählt werden (s. u. Kap. 1.2). Das Testamentum Alexandri (lat. und griech. Ed.: MERKELBACH, Die Quellen des griechischen Alexanderromans 253-283) berichtet von den letzten Tagen des Herrschers und bringt dann "das angebliche Testament Alexanders des Grossen, in welchem dieser genaue Bestimmungen über die Verteilung der wichtigsten Reichsämter und Provinzen nach seinem Tod getroffen und verschiedene Legate ausgesetzt haben sollte" (Ebd. 166). Es handelt sich also um eine (vielleicht schon vor 300 v. entstandene) Schrift, in welcher ein quasi-iuristisches Testament Alexanders literarisch eingekleidet wird. - Eine Monographie über griechische, literarische Testamente scheint es nicht zu geben.

16) Le testament du cochon 385f.

17) Commentarius in Jes. Proph. 12, praef. (CChL 73A, 465): testamentum Grunnii Corocottae Porcelli; Apologia adv. Rufinum 1,17 (MIGNE, PL 23,430): testamentum Suis.

18) Historia Romana 56.43,3 (BOISSEVAIN II, 554).

Indizien in die nachklassische Zeit des Hieronymus (340/50-419/20) datiert[19]. Das testamentum porcelli ist somit eine späte Travestie der juristischen Testamentenpraxis - ein römisches Pendant zu Menippos.

Bei den Kodizillen des A. DIDIUS GALLUS FABRICIUS VEIENTO (1. Hälfte des 1. Jhd.s n.), welche TACITUS, Annales 14,50[20], erwähnt, ist nicht zu entscheiden, "ob die Schrift ein unverhülltes Pamphlet oder eine Satire war und ob der Titel an die letztwilligen Bestimmungen erinnern sollte oder einfach Notizbücher bedeutete"[21]. Eine sicherere Spur ist in TERTULLIAN's orthodoxem, also noch vor 207 n. herausgegebenem Apologeticum zu finden, wo als Beispiel dafür, dass in der heidnischen Literatur "cetera lasciviae ingenia etiam voluptatibus vestris per deorum dedecus operantur", ein "Iovis mortui testamentum recitatum" erwähnt wird[22]. Ausser diesem Testimonium ist aber auch von diesem Pamphlet nichts bekannt.

1.2 Die frühjüdische und christliche Testamentenliteratur

In der antiken, klassischen Literatur ist die literarische Gattung "Testament" eher selten. Es geht somit nicht an, bei der Behandlung der frühjüdischen und christlichen Testamente von der "gleichen literarischen Manier"[23] zu sprechen und diese leichthin von den griechischen herzuleiten. Dazu sind die griechischen Textbelege zu kärglich. Zudem unterscheiden sich die frühjüdisch-christlichen Testamente in verschiedener Hinsicht von ihren griechischen Parallelen :

---

19) Testamentum Porcelli 23 u. ö.; ebenso KROLL, Art.: Testamentum Porcelli, PRE 2. R. 5 (1934) 102of.

20) FISHER, ad loc.: Multa et probos in patres et sacerdotes composuisset iis libris quibus nomen codicillorum dederat.

21) GROAG, Art.: Fabricius (15), PRE 6 (1909) 1939.

22) Apol 15,1 (CChL 1, 113).

23) FASCHER, Art.: Testament, Altes und Neues, PRE 2. R. 5 (1934) 860.

a) Während sich in der griechisch-römischen Literatur nur vereinzelte Belege finden lassen, ist im frühjüdisch-christlichen Raum eine fast explosive Verbreitung dieser Gattung festzustellen, welche die verschiedenen Bereiche des antiken Judentums betraf und in der christlichen Pseudepigraphie weiterwirkte. Der biblische Traditionsgedanke und die frühjüdische Suche nach möglichst definitiven Auskünften und Anordnungen haben im Testament eine literarische Form gefunden, welche Vergangenheit und Zukunft umgreift und über den Sprecher des Testaments, der gerade auf der Schwelle der beiden Bereiche steht, aktuelle Hinweise für Leben und Denken zu geben vermag.

Allen voran sind die zwölf διαθῆκαι τῶν πατριαρχῶν (Test XIIPatr) zu nennen, die in ihrer formalen Gestalt, aber auch in der Komplexität ihrer geistesgeschichtlichen Einordnung für alle beispielhaft stehen können. Ihnen ist Kap. 2 gewidmet. Das meiste, was von den anderen Testamententexten gesagt werden müsste, kann in Relation zu den Test XIIPatr gebracht werden. Diese umfassen und verbinden Frühjudentum und Frühchristentum auf analytisch nicht mehr mit Sicherheit aufzutrennende Weise und stellen in ihrer Integrierung von Midrasch, Paränese und apokalyptischer Schau eine Summe der in den anderen Testamententexten gebrauchten literarischen Gattung dar. So ist es methodisch nicht unmöglich, das frühjüdisch-christliche Testamentenmaterial als Vorformen, Abarten und Nachahmungen der Test XII Patr zu sehen und zu bestimmen, obwohl jedes Testament natürlich für sich selbst untersucht werden muss.

Test Abraham und Test Salomo sind eher Legendensammlungen zu Leben und besonders zu Sterben und Tod ihrer Hauptdarsteller[24],

24) Von beiden Testamenten ist ein jüdischer Grundstock anzunehmen, obwohl christliche und andere Ueberarbeitungen bis hinauf ins Mittelalter festzustellen sind; vgl. DENIS, Introduction 31-39 (TestAbr); 67 (TestSal: "C'est une collection astrologique, démonologique et magique, d'origine disparate, orientale, juive, égyptienne, hellénistique et chrétienne"); VON NORDHEIM, Die Lehre der Alten 198-211 (TestAbr); 260-272 (TestSal); DELCOR, Le testament d'Abraham, bes. 67-73; Bibliographie und neueste Studien bei NICKELBURG, Studies on the TestAbr, bes. 9-22 (Bibl.); 301-340 (kirchenslav. und kopt. Vers.); SCHMIDT, Le Testament d'Abraham (1971), war mir nicht zugänglich, doch vgl. die Besprechung bei NICKELSBURG, Ebd. 12-16. JANSSEN, Testament Abrahams 205-254, bietet eine dt. Uebers. von Rez. A und B. - Editionen: TestAbr: JAMES, The Testament

während Test Ijob eine midraschartige, mit anderen Traditionsstücken bereicherte Nacherzählung des biblischen Buches darstellt[25]. Test Adam ist eine völlig uneinheitliche Zusammenstellung dreier Fragmente, "von denen jedes einer anderen Thematik zugeordnet ist, eine andere Form aufweist, und aus einem anderen Interesse heraus geschrieben ist"[26]. Ein Test Mose (= Test Protoplastorum) war vielleicht ein erster Teil eines Mosebuches, dessen zweiter Teil dann die Ἀνάληψις Μωύσεως wäre[27].

Die Διαθῆκαι des Orpheus an seinen Sohn Musaios, in welchen sich der mythische Weise von seinen selbst eingeführten 360 Göttern abwendet und sich zum einzigen und allgegenwärtigen Gott bekennt, der "im ehernen Himmel und auf goldenem Thron sitzt und mit seinen Füssen auf die Erde tritt"[28], zählt als jüdische Fälschung ebenfalls zur frühjüdischen Testamentenliteratur. Der in mehreren Fassungen überlieferte Text[29] hat seine älteste Gestalt in den

---

of Abraham 77-119 (nachgedr. bei STONE, The Testament of Abraham 2-87). Test Sal: McCOWN, The Testament of Solomon 1*-122*.

25) Ed.: KRAFT, The Testament of Job according to the SV Text 21-87 (17-20: Annotated Chronological Bibliography, compiled by R. SPITTLER); BROCK, Testamentum Iobi 1-55. - Vgl. DELCOR, Le Testament de Job, la prière de Nabonide et les traditions targoumiques 57-74; VON NORDHEIM, Die Lehre der Alten 168-191; GLATZER, Jüdische Ijobdeutungen 31-34.

26) VON NORDHEIM, Die Lehre der Alten 239 (zu TestAdam: 238-259). TestAdam liegt in griechischer, syrischer, äthiopischer und arabischer Sprache vor (VON NORDHEIM lässt den griechischen Text aus); s. auch JAMES, Lost Apocrypha 2f.; DENIS, Introduction 11f.

27) Vgl. SCHUERER III, 303; DENIS, Introduction 12.128.136f.160f. Zur neu erwachten Diskussion um TestMos, vgl. LAPERROUSAZ, Le Testament de Moise 41-62; VON NORDHEIM, Die Lehre der Alten 273-292, und die Beiträge in NICKELSBURG, Studies on the Testament of Moses.

28) TestOrph Z. 33f. (DENIS, Fragmenta 166); vgl. dazu Jes 66,1a; Mt 5,34f.; Apg 7,49.

29) Für die 6 vorliegenden Texte findet SCHUERER III, 599-602, drei Rezensionen, WALTER, Der Thoraausleger Aristobulos 202-207, deren vier (A bis D) und DENIS, Fragmenta 163-167, deren zwei (A und B); zu den Zitaten bei Theodoret von Kyrrhos und Kyrill von Alexandrien (beide 5. Jhd. n.), vgl. DENIS, Introduction 231.232). Die Texte sind in chronologischer Reihenfolge:

a) CLEMENS von Al.,	Protr 7.74,4-5	(10 Verse)
	Strom 5.78,4f.; 5.123-127.133,2	(19+14 Verse)
b) PSEUDO-JUSTIN,	Cohortatio ad Gentiles 15	(21 Verse)
	De Monarchia 2	(19 Verse)
c) EUSEBIUS (-ARISTOBULOS), PE 13.12,5		(41 Verse)
d) Tübinger THEOSOPHIE 55f.		(46 Verse)

Die Verszählung geht nach der Tübinger Theosophie, die in ihren 46 Versen alle anderen Texte vereint. Diese Kompilation liegt als Exzerpt aus einer gegen Ende

beiden pseudo-justinischen Schriften De monarchia und Cohortatio ad Gentiles (ca. 2./3. Jhd. n.), da der Ἱερὸς Λόγος des zeitlich vorausgehenden Aristobulos (Mitte 2. Jhd.v.) ursprünglich aus einem anderen, kaum rekonstruierbaren Text bestand, der schon bei Eusebius' Vorlage dem jetzigen Bekenntnis des Orpheus gewichen war[30]. Wie in vielen anderen gefälschten Versen griechischer Dichter wird auch hier die Einzigkeit, Geistigkeit, Allgegenwart und Allmächtigkeit des Schöpfergottes beschrieben[31]. Das vorliegende Stück aus den orphischen Diatheken ist deshalb ein jüdischer, weisheitlicher Schöpferhymnus im Gewande eines fiktiven, heidnischen Testamentes aus dem 1. Jhd. v. und verkündet mit propagandistischer Absicht jenes jüdische Grunddogma, zu dem das Frühjudentum mit eindrücklicher Geschlossenheit gegen die polytheistische Umwelt stand : Εἷς θεός[32].

Auch bei den Essenern und in Qumran sind verschiedene "Testamente"[33] belegt. Neben den beiden schon lange bekannten Fragmenten aus der Kairoer Geniza, die parallele Traditionen zum Test Levi und zum Jubiläenbuch bieten[34], sind in den Höhlen

des 5. Jhd.s n. vom Manichäer ARISTOCRITUS verfassten Theosophie vor (Ed.: ERBSE, Fragmente griechischer Theosophien, bes. 15-22.180-182. - Διαθῆκαι ist nur bei Pseudo-Justin, Mon 2 (VON OTTO 60: ἐν τῷ Διαθῆκαι ἐπιγραφομένῳ βιβλίῳ) als Titel über das sonst unbetitelte Gedicht gesetzt; s. jedoch auch THEOPHILOS v. Antiochien, Ad Autolycum 3,2 (BARDY/SENDER 206): Τί γὰρ ὠφέλησεν ... Ὀρφέα οἱ τριακόσιοι ἑξήκοντα πέντε θεοί, οὓς αὐτὸς ἐπὶ τέλει τοῦ βίου ἀθετεῖ, ἐν ταῖς Διαθήκαις αὐτοῦ λέγων· ἕνα εἶναι θεόν ;

30) Vgl. WALTER, Der Thoraausleger Aristobulos 103-115, bes. 112ff., wo verschiedene orphische Fragmente in Erwägung gezogen werden. Ihm folgen ZEEGERS-VANDER VORST, Les versions juives et chrétiennes 500-505; HENGEL, Anonymität, Pseudepigraphie und "literarische Fälschung" 293f.

31) Besonders Pseudo-Justin, Mon 2-4; Coh ad Gent 15.18; CLEMENS, Strom 5.107-133; Protr 6.7; EUSEBIUS, PE 13.12. - Zusammengestellt nach den Pseudonymen bei DENIS, Fragmenta 161-173.

32) Parallelen bei STAUFFER, Art.: θεός (II-IV), ThWNT 4 (1942) 95-122; zur rabbinischen Literatur s. BILLERBECK II, 28ff. Vgl. auch PETERSON, Εἷς θεός, 276-299.305ff. (epigraphisches Material), und NORDEN, Agnostos Theos 124 (literarisches Material).

33) Es muss allerdings beachtet werden, dass die folgenden Texte fragmentarisch erhalten sind und nirgends einen Titel aufweisen. Die Bezeichnung "Testament" haben die Fragmente nur wegen ihrer Aehnlichkeit mit uns bekannten Testamententexten bekommen (vgl. SLINGERLAND, The Testaments 108). Da jedoch das Bestehen einer frühjüdischen Testamentenliteratur nach der Untersuchung von VON NORDHEIM, Die Lehre der Alten, nicht zweifelhaft ist, tragen die Qumranfragmente den ihnen beigefügten Gattungsnamen nicht zu Unrecht.

34) Ed.: COWLEY/CHARLES, An Early Source of the Test XIIPatr 566-583, = CHARLES, Text 245.253-256 (Cambridge Fragment); 246-250 (Bodleian Fragment).

am Toten Meer mehrere Fragmente eines Test Naftali (4QTNaf) und von verschiedenen Versionen eines Test Levi gefunden worden (1QT Levi, bes F 3; 4QTLevi$^{a.b.c}$)[35]. Auch von Levis zweitem Sohn Kehat (vgl. Gen 46,11 u.ö.) ist ein fragmentarisches Test Kehat erhalten (4QTKehat)[36], und wiederum von Kehat's Sohn Amram ist eine "Kopie des Buches der Worte der Schauungen" vor seinem Tod fragmentarisch in fünf Versionen gesichert (4QAmram^{a-e})[37]. Neben dieser Patriarchentrilogie (Levi - Kehat - Amram) soll unter J. STARCKY's noch unveröffentlichten Texten aus 4Q ein Test Benjamin vertreten sein[38]. MILIK stellte kürzlich Fragmente eines aramäischen Test Juda (4QAJu I a-b) und Test Josef (4QAJo I; 4QAJo 2,a-b), sowie einer testamentähnlichen Schrift "Visions de Jacob" (4QAJa I a-d) vor, BAILLET ein weiteres Fragment einer hebräischen Version des Test Juda (4Q 484), von welcher er schon in 3Q 7 (DJD III, 99) eine Spur fand[38a].

In unmittelbarer Verwandtschaft zu diesen frühjüdischen Testamenten oder testamentähnlichen Texten stehen einige christliche Nachahmungen : Test Hiskija (διαθήκη Ἐζεχίου), Test Isaak und Test Jakob sind christliche Erweiterungen älterer jüdischer Vorlagen, während Test Josua nur durch ein Testimonium bekannt ist[39].

---

35) 4QTNaf: vgl. MILIK, "Prière de Nabonide" 407, Anm. 1; 1QTLevi: DJD I, 87-91; 4QTLevi^{a-c}: teilweise veröffentlich von MILIK, Le Testament de Lévi en araméen 398-406.

36) MILIK, 4Q Visions de Amram et une citation d'Origène 97.

37) Ebd. 77ff., Zit. : 77. - Alle aramäischen Testamententexte jetzt bei FITZMYER/HARRINGTON, A Manual of Palestine Aramaic Texts 80-97.202-205.

38) Vgl. den Hinweis von FITZMYER, The Contribution 405, Nr. 15.

38a) MILIK, Ecrits préesséniens de Qumran 97f.101f.; BAILLET, Le volume VII des "DJD" 78.

39) TestHiskija ist nur einmal bei GEORGIUS CEDRENUS (um 1100 n.), Historiarum Compendium (MIGNE, PG 121, 152C), mit einer kurzen Inhaltsangabe genannt, welche zum Teil wörtlich mit MartJes (=AscJes) 4,12.14.18b übereinstimmt, sodass TestHiskija entweder als Titel des zweiten Teils von MartJes (6-11 = Vision) oder nur des sekundären Stückes 3,13b-4,18 angesehen wird; vgl. die unterschiedlichen Stellungsnahmen von JAMES, Testament of Abraham 9, Anm. 1; Apocrypha anecdota II, S. LXXXIV, und The Lost Apocrypha 84f.; dann SCHUERER III, 386-393; DENIS, Introduction 173; PHILONENKO, Le martyre d'Esaie 1. 2, Anm. 2; VON NORDHEIM, Die Lehre der Alten 293-310.- TestIsaak und TestJakob sind späte christliche Anfügungen an die koptische, arabische und äthiopische Version des TestAbr (s. o. Anm. 24); vgl. SCHUERER III, 338; DENIS, Introduction 34, mit Anm. 19.20. VON NORDHEIM hingegen schliesst die drei Testamente zu einer jüdischen Schrift mit dem hypothetischen Titel Διαθῆκαι τῶν τριῶν πατριαρχῶν zusammen, wobei er sich auf die sonst nicht identifizierbare Schrift τῶν τριῶν πατριαρχῶν in den Constitutiones Apostolorum 6.16,3 (FUNK I, 339) stützt.- Auf

Das späte Testamentum Domini Nostri Jesu Christi (2. Hälfte des 5. Jhd's n.) ist eine Umarbeitung und Erweiterung der "Apostolischen Tradition des Hippolyt" (um 380 n.), das mit der bekannten und wirksamen Form des Testamentes eine ausgebildete Kirchenordnung sanktioniert[40]. Am stärksten kommt aber das christliche Interesse an der frühjüdischen Testamentenliteratur dadurch zum Vorschein, dass fast alle überkommenen Texte mehr oder weniger stark christlich bearbeitet sind, ja überhaupt ihr literarisches Weiterleben der Sammeltätigkeit und Apologetik christlicher Schriftsteller zu verdanken haben.

Abgesehen von diesen christlichen Nachzüglern sind also aus frühjüdischer Zeit Testamente von mehr als zwanzig verschiedenen israelitischen Ahnen, zum Teil in mehreren Versionen belegt. Schon ein statistischer Vergleich mit den kaum vorhandenen, griechischen und lateinischen Beispielen spricht somit eindeutig für eine eigenständig jüdische literarische Gattung. Dazu kommt noch die zeitliche Priorität der meisten frühjüdischen Testamente. Ausser der menippeischen Parodie liegen die Testamente des Apollonius von Tyana und des Pegregrinus Proteus n a c h dem Beginn der frühjüdischen Testamentenliteratur, deren Blütezeit um die Zeitenwende anzusetzen ist.

b) Im Unterschied zu den beiden Testamenten des Apollonius und Peregrinus, welche echte, von den sterbenden Personen verfasste, geistliche Botschaften sind, sind die gesamten frühjüdischen Testamente pseudonymische Produkte unbekannter Prediger und Gelehrter, die ihren eigenen Lehren und Mahnungen jene Autorität, Eindrücklichkeit und propagandistische Kraft geben

---

ein TestJosua wird nur in einer koptischen Legende christlichen Ursprungs hingewiesen, vgl. WINSTEDT, Addenda 389.407. - Ein mögliches Test des Zosimus findet CHARLESWORTH, The Pseudepigrapha 223-228, bes. 224, in den späten Kap. 1 und 22 von Apk des Zosimus (Editionen, Ebd. 223).

40) Vgl. ALTANER, Patrologie 51; WEINEL, Die spätere christliche Apokalyptik 143ff. Das bei ALTANER, Ebd. 196, angeführte "Testament der 40 Martyrer", die 320 im armenischen Sebaste getötet wurden, ist juristischer Art, da es Bestimmungen über die gemeinsame Beisetzung bietet.

wollten, die den letzten Worten eines grossen Vorfahren zu eigen sind[40a].

c) Die Gattung der frühjüdischen Testamente ist zwar einerseits und ganz allgemein über die Abschiedsliteratur mit antiken Schriftwerken verbunden, andererseits aber - wenigstens in ihren besten Verwirklichungen - in ihrer formalen Gestalt von einem alttestamentlichen Strukturprinzip beherrscht, dem es nun nachzugehen gilt.

1.3 Die Gattung "Testament"

Sicher ist das "Testament" innerhalb des weiten Rahmens der antiken Abschiedsliteratur zu sehen, die "Letzte Worte", "Briefe", "Reden", Symbolhandlungen und Aehnliches umfasst. Im Unterschied zu den literarischen Testamenten sind nun in der antiken Literatur diese Abschiedsreden sehr zahlreich. Dem klassischen Beispiel des sokratischen Abschieds folgend, variieren sie immer neu dessen Bestandteile, betonen bald die doktrinale, bald die paränetische, bald die hymnische Seite und stellen sie in dramatische oder ruhige, öffentliche oder intime Kulissen[41]. Auch das Alte Testament kennt eine ganze Reihe solcher Reden[42] und gibt seine Vorliebe für diese dramatisierende Form der Parä-

40a) HARRELSON, The Significance of the "Last Words" 203-213, hat Anlass und Zielsetzung der Abschiedsreden und Testamente richtig in der individuellen Ethik in theologisch schwieriger Zeit gesehen.

41) STAUFFER, Art.: Abschiedsreden, RAC 1 (1950) 29-35, gibt Parallelen von Homer, Platon, Sophokles, Herodot und Xenophon.

42) Zusammenstellungen und Vergleiche bringen STAUFFER, Theologie des NT 327-330 (Beilage VI: Abschiedsreden und Abschiedsszenen); MUNK, Discours d'adieu 155f.; DUPONT, Le Discours de Milet 11-21; MICHEL, Die Abschiedsrede 35-39 (AT); 40-47 ("spätjüdische" [sic] Literatur); 57-72 (NT).- Zum AT vgl. bes. Gen 47,29 - 50,14 von Jakob; Dtn 33 von Mose; Jos 23,1 - 24,32 von Josua; 1Sam 12 von Samuel; 1Kön 2,1-9 Par 1Chr 28,1 - 29,28 von David.

nese in die frühjüdische und jüdische Literatur[43] und dann auch in die neutestamentlichen Schriften weiter[44].

Eine Abschiedsrede ist nun aber noch kein Testament, vielmehr ist umgekehrt das Testament eine speziell strukturierte Abschiedsrede[44a]. Die Frage nach dieser Struktur und damit auch nach der Geschichte der Gattung des "Testamentes" hat in jüngster Zeit zwei Antworten bekommen[45], die sich m.E. ohne weiteres miteinander verbinden lassen. BALTZER fand in den Test XIIPatr sein dreigliedriges Bundesformular in frühjüdischem Gewand wieder[46], während VON NORDHEIM in ausführlicher Detailanalyse 16 Elemente (abgek.: El.) herausstellte, welche z.T. konstitutiv, z.T. ergänzend zur Struktur eines Testamentes gehören[47]. Auch er gewinnt diese Elemente an den Test XIIPatr als der klassischen Verwirklichung des frühjüdischen Testamentes, verfolgt sie aber weiter in Test Ijob, Test Abr, Test Isaak, Test Jakob, Test Adam, Test Sal, Test Mos, Test Hisk - mit positivem oder negativem Resultat - und spürt dann auch den Testamenten als "Teilform" innerhalb

---

43) Tob 4,3-21; 14, 3-11 von Tobit; 1Makk 2,49-70 von Mattatias; 2Makk 6,30 von Eleasar; vgl. 2Makk 7,1-42 mit 4Makk: die makkabäische Mutter und ihre sieben Söhne; Jub 7 von Noach; 20-22 von Abraham; 35,1-27 von Rebekka; 36,1-18 von Isaak; VitAd 30 u. a. - Rabbinische Texte bei SALDARINI, Last Words 28-36; ABRAHAMS, Hebrew Ethical Wills 3-29.

44) Mt 28,19f.; Lk 22,21-38; 24,36-53; Joh 13-17; Apg 20,18-36; 2Petr. - Die Dissertation von CORTES, Los discursos de Adios de Gn 49 à Jn 13-17, Barcelona 1976, war mir leider unzugänglich, vgl. NTAb 22 (1978) 201.

44a) MICHEL, Die Abschiedsrede des Paulus 35-72, kann deshalb mit Recht die Testamente in die Definition der Gattung "Abschiedsrede" (bes. 47-57) einbeziehen. VON NORDHEIM, Die Lehre der Alten, geht von den klassischen frühjüdischen Test aus (18-323) und bezeichnet dann nur jene Abschiedsreden, welche seinen formalen Kriterien entsprechen, als "Testamente" (324-414). Beide Arbeiten sind typisch für die fliessenden Uebergänge, die nicht überall eine klare gattungsmässige Scheidung von Abschiedsrede und Testament zulassen.

45) VON RAD, Die Vorgeschichte 295; ROBINSON, Logoi Sophon 100, und BECKER, Untersuchungen 157, stellten seit über 20 Jahren diese Lücke fest. Dem Versprechen des letzteren, "die Geschichte der Gattung in einer Monographie ... abzuhandeln" (157), ist nun VON NORDHEIM, Die Lehre der Alten (525 S.), zuvorgekommen. S. auch KOLENKOW, What is the Role of Testament 182-184; The Genre Testament 57-71. HULTGARD, L'eschatologie des Test XIIPatr I, 12, verweist auf ein der Gattung der Testamente gewidmetes Kapitel in seinem zweiten Band.

46) Das Bundesformular 142-167 (vgl. das Schema, u. Kap. 2.1.2, a). ASCHERMANN, der vor BALTZER schrieb und dshalb das "Bundesformular" noch nicht kannte, schreibt allgemeiner: "Innerhalb dieser spätjüdischen (sic) Erbauungsliteratur ist der Topos der Abschiedsrede zu der selbständigen Gattung der Testamente entwickelt worden" (Paränetische Formen 28).

47) Die Lehre der Alten.

grösserer, pseudepigraphischer (slavHen 55-77; AntBibl 33), apokrypher (1Makk 2,49-70; Tob 4 und 14,3-11) und atl. (1Kön 2; Gen 49f.; Dtn 31-34; Jos 23-24) Schriften nach. Da VON NORDHEIM's Doktoratsthese noch nicht veröffentlich ist[48], sei hier seine Uebersicht über die Elemente und ihre Anordnung tabellenartig vorgestellt :

<u>Anfangsrahmen (A) :</u>

a) überschriftartiger Teil :

- Titel und Name	El. 1
- Adressat	El. 2
- Hinweis auf den bevorstehenden Tod (berichtend)	El. 3
- Altersangabe	El. 4
- Vergleichsdatierung	El. 5

b) erzählender Teil :

- Situation des Sterbenden	El. 6
- Hinweis auf den bevorstehenden Tod (persönlich)	El. 7
- Redeeinleitungsformel	El. 8

<u>Mittelteil (M) :</u>

- Rückblick auf die Vergangenheit	El. 9
- Mahnung	El. 10
- Weissagung	El. 11

<u>Schlussrahmen (S) :</u>

- Redeabschlussformel	El. 12
- Bestattungshinweis	El. 13
- Tod	El. 14
- Bestattung durch die Söhne	El. 15
- Trauer	El. 16

Die 16 Elemente sind z.T. mobil (bes. El. 3.4.7), repetierbar (bes. in M) und können auch weggelassen werden, wenn sie nicht konstitutiv sind (also 3.5.7.8.12.13.16). Hingewiesen sei nur noch darauf, dass im Mittelteil (El. 9-11) völlige Konstanz erreicht ist, wenn auch die Abfolge der drei Elemente unterschiedlich ist (was aus der folgenden Tab. 9 <u>nicht</u> hervorgeht).

---

48) Dank schulde ich hierbei Herrn Assistent Urs Winter, der Mittel und Wege fand und die Kraft aufbrachte, die 3 kg schwere und 5,7 cm dicke Doktor-Dissertation für ein paar Tage von München nach Fribourg zu schaffen.

Tab. 9 : Strukturanalyse der Test XIIPatr (nach VON NORDHEIM, Lehre der Alten)

		Rub	Sim	Lev	Jud	Iss	Seb	Dan	Naf	Gad	Asch	Jos	Ben	
Anfangsrahmen : a)	El. 1	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	
	El. 2	x	x	x	x	x in b	x	x	x in b	x	x	--	x	
	El. 3	x	x	x in b	x	--	x	x	x	--	--	x in b	--	
	El. 4	x	x+x in S	x in S	x in S	x in M	x	x	x	x	x	x in S	x+x in S	
	El. 5	x	x	x in M	--	(x in S)	x	--	--	--	--	--	--	
b)	El. 6	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	
	El. 7	x (2x)	--	--	x in S	--	(2x) x in M	x in M	x	--	--	--	x in M	
	El. 8	x	x	--	x in M	x	x	x	x	--	x	x	--	
Mittelteil :	El. 9	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	
	El.10	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	
	El.11	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	
													C	βAS[1]
Schluss-rahmen :	El.12	x	x	x	x	--	x	x	x	--	x	x	x	x
	El.13	--	--	--	x	x	--	x in M	x	x	x	x in M	--	x
	El.14	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x
	El.15	x	x	x	x	--	x	x	x	x	x	x	x	x
	El.16	--	x	--	--	--	--	--	--	--	--	x	--	--

Die lange Beweisführung VON NORDHEIM's (S. 414-442), dass diese Testament-Struktur sich fundamental vom Bundesformular unterscheide, ist m.E. nicht erfolgreich. Das aus dem Bereich des Rechtes (Bundesschluss) kommende Bundesformular, das weit verbreitet und deshalb geläufig war, konnte sich doch in einer ähnlichen Situation wie der des Testaments geradezu anbieten, auch wenn dieses im Bereich der Weisheit steht. Natürlich wird dann in etwa "alles anders", aber formale Strukturen können zu verschiedensten Zwecken ge- und missbraucht werden.

Eine modifizierte Definition des Testamentes muss deshalb so lauten : Ein literarisches Testament ist eine Abschiedsrede mit der fundamentalen Dreierstruktur des Bundesformulars und den (im Idealfall) 16 beschriebenen, konstitutiven oder zusätzlichen Einzelelementen.

Bedeutsam ist zudem, dass sowohl das Bundesformular wie auch die 16-teilige Komposition eindeutig in die alttestamentliche Literatur als Entstehungsmilieu verweist und nicht in die griechische Welt. Unter den zahlreichen klassischen Abschiedsreden weisen nur zwei eine annähernd testamentähnliche Strukturierung auf, nämlich

XENOPHON, Institutio Cyri 8.7,1-28 (MARCHANT IV, ad loc.) : Rede des sterbenden Kyros (El. 3.2.5.6./9.10./13.7.12.14), und

SALLUST, De bello Iugurthino 9,4-11,2 (SCHOENE/EISENHUT 133ff.) : Rede des sterbenden Numiderkönigs Micipsa an seine zwei Söhne und seinen Adoptivsohn Iugurtha (El. 3.2.6./9.7.10./14.15),

und beide scheinen aus dem aramäischen Kulturraum entlehnt zu sein[49]. Die traditionsgeschichtliche Verbindung des Bundesformulars mit den Staatsverträgen des hethitischen Reiches und mit den ugaritischen internationalen Verträgen[50], ebenso wie jene der ausgebildeten Testamentform - vor allem des Mittelteils -

---

49) Vgl. VON NORDHEIM, Die Lehre der Alten 457f.

50) Lit.-Angaben bei BALTZER, Das Bundesformular 19, Anm. 2.4.

mit mesopotamischen, eher aber ägyptischen Lehrtexten[51], kann in frühjüdischer Zeit nicht mehr als direkter, formbildender Faktor angesehen werden. Beide weisen jedenfalls nicht in den griechisch-römischen Bereich, vielmehr stehen sie in einer langen Traditionsgeschichte, die sich im vorderen Orient herausgebildet hat[52], die aber im Frühjudentum und in den Text XIIPatr ihre formale Reife erfuhr.

Sowohl Recht wie Lehre lagen im antiken Orient in der Obhut der Weisen; d.h. sowohl Struktur als auch zentrale Aussage (im Mittelteil) der Testamente kommen aus der Werkstatt der Weisen. "Testament" ist grundsätzlich eine weisheitliche Gattung.

Wenn das Testament als weisheitliche Gattung in frühjüdischer Zeit und näherhin in den Test XIIPatr seine klassische Form gefunden hat, so kann man erwarten, dass sich in ihnen frühjüdische Weisheit par excellence darbietet. Und da eine christliche Bearbeitung - wie immer man diese vorstellt - unzweifelhaft ist, gehören die Test XIIPatr ebenfalls zu den wichtigsten Zeugnissen der frühchristlichen Ethik, welche sich, wie schon oftmals betont wurde, in enger Verbindung mit, und in der bewussten, überbietenden Fortsetzung von frühjüdischen Weisheitstraditionen ausgebildet hat. An diesen Test XIIPatr sei im folgenden Kap. 2 exemplarisch dargestellt, wie weisheitliche Traditionen in der Form der Paränese in frühjüdischer Zeit aussahen.

---

51) Die vergleichbaren Texte untersucht VON NORDHEIM, Die Lehre der Alten 443-504. Die mesopotamischen Lehren sind wenig ergiebig (S. 443-458), während die ägyptischen Lehren des Ptahhotep (S. 466-474), des Anchscheschonki (S. 474-483), für Merikare (484-492) und des Königs Amenemhet I (S. 493-500) "der Vermutung, das Testament habe sich in Israel aufgrund des Anstosses durch die ägyptischen Lehren aus der Lehr- und Mahnrede heraus entwickelt, eine gewisse Wahrscheinlichkeit zu verleihen" (507f.) vermögen. Vgl. ZELLER, Die weisheitlichen Mahnsprüche 25, Anm. 94; 34ff.

52) Methodisch unzutreffend sind jedoch die Thesen des englischen Philologen PALMER, The Eastern Origin of the Christian Pseudepigraphic Writings (1871),227f., dass die literarische Testamentform "has long been prevalent in the East; it is with the Oriental Philosopher as much a stereotyped rhetorical artifice as the Dialogue was with the Greeks ..." Darauf spricht er von "many books in Arabic and Other Oriental languages composed on an exactly similar plan". Als Beispiel führt er an "the Javidan Khirad of Abu'ali Maskawi, in which not only are certain moral precepts put into the mouth of Hosheng, one of the earliest kings of Persia, but Testaments attributed to nearly all the wise men of antiquity are contained in the same volume". Mit dieser These hat sich erst VON NORDHEIM (über 100 Jahre später) kritisch auseinandergesetzt. Er bringt, Lehre der Alten 11f., vier gewichtige Gegenargumente: 1) Die Datierung der Test XII

2. FRUEHJUEDISCHE WEISHEITSTRADITIONEN IN DEN TESTAMENTEN DER ZWOELF PATRIARCHEN (TEST XIIPATR)

2.1 Die Test XIIPatr und ihre Probleme

2.1.1 Der Stand der Forschung

Den status quaestionis hat SLINGERLAND in seiner Doktoratsdissertation anhand eines ausführlichen, kritischen Forschungsberichtes dargelegt, der den ganzen Zeitraum von 1242 bis 1972, also von der Entdeckung und lateinischen Uebersetzung der Test XIIPatr durch Robert GROSSETESTE, bis zu den neueren Untersuchungen beschreibt[1]. Dabei haben sich in der fast unübersehbaren Vielfalt von Einzelthesen, welche die Kombinatorik zu Zeit, Ort, Sprache, Autor, Komposition und Tradition durchspielten, zwei fundamentale Optionen herausgestellt, welche - und das ist SLINGERLAND's wichtigster Beitrag - in der Forschungsgeschichte als ungefähr gleich gewichtige Positionen zu werten sind[2] :

Patr in christliche Zeit ist unrichtig. 2) Abu'ali Maskawi (= Ibn Miskawaih = Ahmad Ibn Muhammed) schrieb sein Jawidan Khirad im 6. Jhd. n.; vgl. die neueste Ausgabe von ʿAbd al-Raḥman BADAWI, Ahmad Ibn Muhammad. Al-Hikmat al khālidah. Jawidan Khirad. A treatise in the Philosophy of Persia, India, Arabia and Greece. Edited with an Introduction, Kairo 1952 (mir nicht zugänglich). 3) Der von Palmer postulierte "exactly similar plan" ist nicht nachzuweisen. 4) Das arabische Wort "waṣiyah" kann ebenso gut wie "Testament" auch "Gesammelte Worte" oder "Gebote" heissen, sodass oftmals gar nicht eine eigentliche Testamentensituation intendiert ist. "Der Lösungsvorschlag hat also nicht zu dem von ihm gesteckten Ziel geführt" (12), doch steht m. E. in diesem Punkt eine fachkundige semitistische Untersuchung noch aus; vgl. JAMES, Apocrypha Anecdota II, S. LXXXIV; LOHMEYER, Diatheke 39.

1) The Testaments of the Twelve Patriarchs: A History of Research with Attendant Conclusions, New York 1973. SLINGERLAND's Kritik an der Forschungsgeschichte bei BECKER, Untersuchungen 129-158, ist voll beizustimmen. BECKER überspringt die zwei Jahrhunderte, die zwischen GRABE's Erstherausgabe im Jahre 1698 (s. Anm. 7) und SCHNAPP's literarkritischer Schichten-Theorie im Jahre 1884 (s. Anm. 8) liegen, mit einem Nebensatz und einer kurzen Bemerkung (vgl. 129), da sie seiner These ungünstig sind.

2) DE JONGE, La Bibliothèque de Michel Choniates 100-106, und besonders: Die Patriarchentestamente 41f., kommt zu einem ähnlichen Ergebnis. - Mit DE JONGE, der die älteste Etappe von Grosseteste bis Grabe unter die Lupe nahm, SLINGERLAND und BECKER ist die Geschichte der Erforschung der Test XIIPatr so gut erschlossen wie von keiner anderen frühjüdischen Schrift.

a) Die Test XIIPatr sind eine christliche Schrift, in welcher viel biblisches und frühjüdisches Traditionsmaterial verarbeitet ist

Diese These beherrscht die gesamte Forschung von 1700 bis 1884. Fraglich war nur mehr, ob Test XIIPatr eine judenchristliche oder eine heidenchristliche Schrift sei. Der consensus, der sich gegen Ende des 19. Jhd.s zeigte, lautet : Judenchristlich, entstanden zwischen 70 und 135 n., geschrieben in griechischer Sprache[3]. Erst DE JONGE konnte 1953 in der wissenschaftlichen Welt der alten These wieder Gehör verschaffen, obwohl nur eine kleine Zahl von Forschern seinen Standpunkt zu teilen vermochten[4]. SLINGERLAND's grosse Forschungsgeschichte legt jedenfalls am Schluss als notwendige aktuelle Aufgabe nahe, die Test XIIPatr konsequenter "from the Perspective of Early Christianity" zu lesen[5], und wenn nicht alles täuscht, wird die editio maior (s.u. Anm. 11) der pro-christlichen These gewaltigen Aufwind verschaffen[6].

b) Die Test XIIPatr sind eine jüdische Schrift, welche christlich interpoliert oder überarbeitet ist.

Diese These vertraten mehrere Autoren vor 1700, besonders deutlich der Erstherausgeber des griech. Textes GRABE, (1698)[7]. Sie wurde dann von SCHNAPP[8] im Jahre 1884 auf literarkritischer Ba-

---

3) Nach 1884 wurde diese These nurmehr sporadisch geäussert von DEANE, Pseudepigrapha (1891), 177-190; SCHLATTER, Die Geschichte Israels (1906; 2. Aufl.), 250; HUNKIN, The Testaments (1915), 80-97; MESSEL, Ueber die textkritisch begründete Ausscheidung (1918), 356f.

4) The Testaments; modifiziert in: Christian Influence 182-235; Once more: Christian Influence 311-319. - Angeschlossen haben sich bes. MILIK, Le Testament de Lévi 405f.; Rez.: de Jonge, The Testaments 297f.; DANIELOU, Rez.: de Jonge, The Testaments 565; BURROWS, More Light on the Dead Sea Scrolls 179; HIGGINS, The Priestly Messiah 229f.

5) The Testaments 108-112.

6) DE JONGE, Studies on the Testaments (1975), hat die meisten Argumente in den gesammelten Aufsätzen seiner Herausgeber-Equipe schon zur Diskussion gestellt. Entschiedene Gegenpositionen haben schon eingenommen: CHARLESWORTH, The Pseudepigrapha 211ff.; FISCHER, Eschatologie und Jenseitserwartung 10 ("mit Sicherheit falsch", aber ohne Gründe anzugeben); HULTGARD, L'éschatologie des Test XIIPatr 12f; KEE, The Ethical Dimension 259-270.

7) Spicilegium SS. Patrum ut et Hereticorum I, 144.335-374; S. 134: "... Testamenta XII Patriarcharum a Judeo olim scripta, a Christiano autem postea interpolata esse."

8) Die Testamente der XII Patriarchen untersucht ; auch in: APAT II, 458-488.492-506. Dass SCHUERER die These von SCHNAPP in der 2. Aufl. seiner Geschichte des

sis schlagartig wieder zu Geltung gebracht und dominiert seitdem unter dem Patronat von CHARLES' Ausgabe und Interpretation[9] die Forschung bis heute. Umstrittene Punkte sind dabei vor allem das Verhältnis zu den Schriften aus Qumran[10], die Bewertung der griechischen, armenischen und slavischen Textfamilien[11], sowie die Herkunft aus dem palästinischen Mutterland oder aus der jüdischen Diaspora (s. u. Kap. 3).

Diese beiden Grundoptionen der Forschung entsprechen den beiden Traditionsströmen, welche sich in den Test XIIPatr treffen. Jüdisches wie christliches Gedankengut ist unzweifelbar vorhanden und keines von beiden kann mit einer sich kritisch nennenden exegetischen Methode wegdisputiert werden. Für unsere Fragestellung nach dem Weitergang biblischer Weisheitstraditionen durch die frühjüdische Zeit bis in die christliche und rabbinische Aera sind nun aber gerade beide Elemente von Wichtigkeit, da sich an ihnen zeigen lässt, wie in den Test XIIPatr, besonders in deren paränetischen Partien, weisheitliches Gut ein echtes Kontinuum vom Frühjudentum ins Urchristentum bildet. Um die Einheit dieser beiden Traditionen zu erkennen, kommt man aber nicht

---

jüdischen Volkes (1886-1890) übernahm (Bd. III, 255ff.), ist mit ein Grund für die Tatsache, dass die beiden vorausgehenden Jahrhunderte mit ihrer These vom christlichen Ursprung der Test XIIPatr fast augenblicklich vergessen gingen.

9) The Greek Versions of the Test XIIPatr (1908) (abgekürzt: Text). Im gleichen Jahr erschien von ihm auch seine englische Uebersetzung: The Testaments of the XIIPatr translated from the Editor's Greek Text (abgekürzt: Uebers.). Im APOT II (1913) 283-367 fand diese Uebersetzung (mit einem abgekürzten Einleitungsteil) ihre weiteste Verbreitung.

10) Vgl. KOHLER, The Pre-Talmudic Haggadah 400-406.- Die Extrempositionen von DUPONT-SOMMER, Aperçus préliminaires 115f.; Le Testament de Lévi 33-53; Nouveaux aperçus 63ff.; Les écrits esséniens 313ff., und PHILONENKO, Les interpolations chrétiennes, welche die "christlichen Zusätze" als qumranische Ueberarbeitung mit Bezug auf den Lehrer der Gerechtigkeit (nicht auf Jesus) betrachteten, sind unterdessen aufgegeben worden. Die thematische Nähe zahlreicher Testamententexte zur gedanklichen Welt von Qumran ist seither jedoch opinio communis; vgl. bes. OTZEN, Die neugefundenen hebr. Sektenschriften 135-142; MACKY, The Importance of the Teaching 473: "nearest parallels in angelology, pneumatology, demonology and eschatology".

11) Die textkritische Arbeit, die in den letzten Jahren am griechischen (HULTGARD, L'eschatologie I, 12; DE JONGE, Die Textüberlieferung der Test XIIPatr, und weitere Aufsätze, vgl. DE JONGE, Studies on the Testaments 45-115), armenischen (BURCHARD, Zur armen. Ueberlieferung; STONE, The Testament of Levi; New Evidence 94-107; DE JONGE, The Greek Test XIIPatr and the Armenian Version) und slavischen Text (TURDEANU, Les Test XIIPatr en Slave; GAYLORD/KORTEWEG, The Slavic Versions) geleistet wurde, hat die textkritischen Positionen von CHARLES schwer in Frage gestellt und verlangt nach einer Neuausgabe (vgl. die Besprechung bei SLINGERLAND, The Testaments 67-74). Diese ist, wie DE JONGE, The New Editio Maior 174-179, berichtet, seit Jahren in Vorbereitung.

um deren Unterscheidung herum. Es muss deshalb der Versuch gewagt werden, die frühjüdischen Materialien möglichst gut zu erfassen, in der frühjüdischen Welt zu situieren und nach ihrem Verhältnis zur urchristlichen Literatur zu befragen. In den Kap. 2 und 3 werden die ersten beiden Punkte untersucht, wobei vor allem eine literarkritische und quellenkritische Fragestellung eingenommen wird.

2.1.2 Die Analyse von J. BECKER

Die folgenden Kapitel 2.2 - 2.5 halten sich eng an die Analysen von J. BECKER, Untersuchungen zur Entstehungsgeschichte der Test XIIPatr, Leiden 1970. Sie teilen deshalb die Stärken und Schwächen von BECKER's Resultaten[12], m. E. gibt es aber zur Zeit keine prägnantere Erfassung der in den Test XIIPatr verwendeten paränetischen Materialien[13], um welche es ja bei unserer Fragestellung geht.

a) Zur Entstehungsgeschichte und Schichtentrennung

Die aus der literarkritischen Analyse rekonstruierte Traditionsgeschichte der Test XIIPatr von BECKER ist eine Variante der GRABE-SCHNAPP-CHARLES-Theorie und lautet so :

> "Die Grundschrift wird in den ersten drei Jahrzehnten des 2. Jahrh. v. Chr. entstanden sein. Die zweite Schicht wird direkt anschliessend über einen längeren Zeitraum, der bis weit in das 1. Jahrh. n. Chr. reicht, angewachsen sein. Die christliche Gemeinde hat dann frühestens mit dem beginnenden 2. Jahrh. die Schrift ihrer Verkündigung durch erneute Zusätze dienstbar gemacht. Sie wuchsen langsam bis in die Zeit der Verästelung der heute bekannten Handschriften an"[14]

Neben der Grundschrift (I) in der präzisen Form des Testamentes (s.u. Ziff. b) findet BECKER viele andere literarische Formen und Gattungen, die sich zu zwei grossen Gruppen zusammenfassen lassen, nämlich eine weisheitlich-paränetische (II) und eine

---

12) Vgl. die vielfachen Kritiken bei DE JONGE, Studies on the Testaments 188ff. 291-316; THOMAS, Aktuelles im Zeugnis der zwölf Väter, bes. 65.69-80.88f.; dazu s. BECKER selbst im "Nachtrag", S. 419; SLINGERLAND, The Testament of Joseph 507-516; CORTES, El 'TestBen' 159-176.

13) Die Dissertation von HOLLANDER, Studies on the Ethics of the Test XIIPatr, Leiden 1977, war mir leider nicht zugänglich; vgl. die Teilveröffentlichung: DERS., The Ethical Character of the Patriarch Joseph 47-1o4, bes. 83f.

14) Untersuchungen 376.

apokalyptisch-futurische (III) Gruppe. Diese beiden Gruppen stellen relativ selbständige, inhaltlich und formal abzugrenzende Texteinheiten dar, welche zum Ausbau der Grundschrift in der zweiten traditionsgeschichtlichen Etappe eingefügt worden seien.

Die nachfolgende Tabelle 10 gibt einen Ueberblick sowohl über die Elemente der Grundschrift (I), wie auch über die wichtigsten sekundären Einschübe weisheitlicher (II) und apokalyptischer (III) Art und ermöglicht dadurch - immer anhand von BECKER's Analyse - einen Einblick sowohl in die Struktur der ursprünglichen Testamente als auch in deren weitere Geschichte v o r der christlichen Ueberarbeitung und Schlusskomposition. Die Einleitungs- und Schlussnotizen und die verstreuten Verse und Versteile der christlichen Interpolationen sind dabei weggelassen.[15]

Mag auch diese literarkritische Analyse in vielem kritisiert werden (s.o. Anm. 12), auf eine solche einfach zu verzichten, lassen die Sachverhalte nicht zu. Dass viele Entscheidungen am Text fallen, ohne dass letztliche Sicherheit erlangt ist, braucht wohl für niemanden betont zu werden, der mit traditionsreichen Stoffen gearbeitet und Einblick in die ungeheure Vielfalt der mitwirkenden Faktoren bekommen hat. Aber ohne den Mut zur vorläufigen, kritisch möglichst gut gesicherten Entscheidung bleibt der Text ein vielschichtiges, uneinsichtiges Konglomerat sich widersprechender Traditionen und Tendenzen.

BECKER hat diese Arbeit m.E. so gut gemacht, dass seine Analysen - beim jetzigen Stand der Forschung - für unsere Fragestellung als Ausgangspunkt benützt werden können, ohne dass einerseits der ganze Weg seiner kritischen Auseinandersetzung noch einmal gegangen werden muss, aber auch ohne dass andererseits seine Resultate in globo übernommen werden müssten. Es sei deshalb erlaubt, zuerst eine kurze Charakterisierung der drei hauptsächlichen Textgruppen, welche nach BECKER die ersten beiden Etappen der Entstehungsgeschichte der Test XIIPatr ausmachen, zum Teil mit den Worten des Autors selbst, vorzustellen[16], und im folgenden dann nur noch mit Hinweisen darauf Bezug zu nehmen.

---

15) Tab. 10 ist jedoch keine exakte Reproduktion der Resultate von BECKER's Analyse, da sie dort davon abweicht, wo es die eigene Arbeit am Text verlangt.

16) Vgl. bes. Untersuchungen 325f. (12 Charaktersitiken) und das synthetische Kap. IV, S. 373-406.

Tab. 10 : Ueberblick über die Traditionsgeschichte der Test XIIPatr (nach BECKER)

	RUB	SIM	LEV	JUD	ISS	SEB	DAN	NAF	GAD	ASCH (Frgt)	JOS	BEN
I. GRUNDSCHRIFT a. Vergangenheit	1,3-10	2,1-4. 6-14 4,1-4. 6		1,3- 12,12	1,1b-6. 7b-15 3	1,2-2,9 4,1-13 5,5-6,3.7a 8,4	1,2.4f. (9)	1,5-2,1 5 - 7	1,2-5 2 5,9-11	1,2	1,2 10,5- 16,6 17,4-8	1,2-2,5 3,6-8 10,1
b. Gegenwart	6,9 (Frgt)	5,2 (6,2)		13,1-3 17,2-6 (Frgt)	5,1a. 2-6	8,5- 9,4	5,2ac.3 (Frgt)	*b + c* *in*	6,1a. 3b-4. 6-7 7,1-6		17,1-3 18,1-4	10,2-5
c. Zukunft	6,10f. (12) =L/J	7,1.3 =L/J		18,1 23,1-5 =SER	5,7-8ac =L/J 6,1a. 2b-4 =SER	9,5-9 =SER	5,4a(5) 8f.(13) =L/J+ SER 6,9a-11	8,1-3 =L/J	8,1f. =L/J	7,5-7 =SER	(20,1. 2a. 3-5	10,11
II. WEISHEITLICHE EINSCHUEBE	4,6- 6,4 [2,1f. 3,3-6.8]	3,1- 3.5f. 4,7-9	13	14,1-4. 7f. 16,1-3 18,3-5 [20]	4,2-6a [7,2-7]	(5,1-4)	(2,1) 2,2-4,7 (5,1)	2,2-7. 8-9 3,2-5 8,4.6. 7-10	3,1-3bα 4,1-7 5,1 5,3-5	1,3- 6,6	[2,1-3.7 3,1-9,4(5)]	3,1 4,1-5,3 6,1-6 8,2-3 [7,2-8,1]
III. APOKALYPT. EINSCHUEBE		6,3- 6.7	3,1-4,1 17,1-18,9 18,10-14	24,5f. 25,1f. 3-5			5,9b-13				19	10,6-10

b) Zur Charakterisierung der Grundschrift :

Abschnitt I der Tab. 10 zeigt, dass schon die Reden der Patriarchen an ihre Söhne in der Grundschrift durchwegs in jenem Dreierrhythmus aufgebaut waren, welcher auch den Mittelteil des Bundesformulars charakterisiert. Nimmt man noch die Einleitungs- und Schlussnotizen dazu, so ist der Parallelismus beinahe perfekt[17] :

Test XIIPatr (Grundschrift)		Bundesformular
1. Einleitung :		1. Präambel :
urkundlich-notarieller Teil Beschreibung der Szene		urkundlich-notarieller Teil
2. Abschiedsrede :		2. Vertragsschluss :
a) Erzählender Lebensrückblick	- VERGANGENHEIT -	a) Vorgeschichte
b) Mahnrede	- GEGENWART -	b) Grundsatzerklärung, Einzelbestimmungen
c) Ausblick : Segen und Fluch	- ZUKUNFT -	c) Anrufung der Götter : Segen und Fluch
3. Schluss :		3. Schluss :
Todes- und Begräbnisnotiz		Abschlussnotiz

Dieses stets repetierte Schema gab der Grundschrift eine äusserst einfache, aber auch eindringliche Gestalt. Der Verzicht auf formale Spielereien geht Hand in Hand mit einer auffälligen Bescheidenheit in der Themenwahl, "denn die drei grossen Gliederungspunkte : Lebensgeschichte, Paränese und Zukunftsankündigungen zeigen vielfältige Wiederholungen derselben Themenkreise. Ein mehrfach wiederholtes Thema der Lebensgeschichte ist z.B. der Verkauf Josef's, der immer wieder von verschiedenen Aspekten her beleuchtet wird. In der Paränese dominiert das Liebesgebot, das für Israel auf Grund des AT Allgemeingut ist. Zudem ist sie fast durchweg usuell, nicht aktuell ausgerichtet. Die Zukunftsaussagen sind durch die Levi-Juda-Stücke und die SER-Abschnitte geprägt"[18].

---

17) Zur Diskussion "Bundesformular - Testament", s. o. Kap. 1.3. Sowohl BECKER, Untersuchungen 157 u. ö., als auch WEIMAR, Formen frühjüdischer Literatur 161, übernehmen die Struktur des Bundesformulars.

18) BECKER, Untersuchungen 378. Zur Charakterisierung der L/J (= Levi/Juda) und der SER (= Sünde-Exil-Rückkehr; Sin-Exil-Return) Passagen, vgl. DE JONGE, Testaments 83-89; ASCHERMANN, Parän. Formen 12-23; BECKER, Untersuchungen 172-182.- Vgl. auch die Angaben auf Tab. 10, Ziff. I.c.

c) Zur Charakterisierung der weisheitlichen Einschübe :

Wie Tab.10 weiterhin zeigt, besteht die Hauptmasse der in die Grundschrift eingetragenen Traditionsstücke aus weisheitlich geprägten Texten. "Sachlich weisen sie zwei voneinander nicht zu trennende Spezifica auf : Sie entfalten ein dualistisches Weltbild, wobei der Dualismus unter stark psychologischer Blickrichtung ins Gesichtsfeld tritt. Sie bedienen sich weiter in ihrer Paränese einer ganz bestimmten Pneumatologie (Geist der Hurerei usw.)"[19]. Dadurch unterscheiden sie sich entschieden von den Paränesen des Grundstockes, weisen aber andererseits unter sich auf einen gemeinsamen Ursprung hin. Einige Forscher haben diesen Ursprungsort in der jüdisch-hellenistischen Synagogenpredigt gesehen[20]. Wie weit diese Zuweisung berechtigt ist, wird die abschliessende Reflexion (Kap. 3) über die weisheitlichen Texte, die in Kap. 2.2 - 2.5 vorgestellt und besprochen werden, zeigen.

d) Zur Charakterisierung der apokalyptischen Einschübe :

Obwohl schon die Grundschrift Zukunftsaussagen machte (Tab. 10, Ziff. I), kann in ihr kaum apokalyptisches Gedankengut nachgewiesen werden. Zu ihrer paränetischen Blickrichtung auf das konkrete Leben in dieser Welt gehört es, "dass keine partielle oder allgemeine Totenauferweckung am Ende der Tage und dementsprechend auch kein Endgericht, noch ein Leben nach dem Tod ins Blickfeld treten"[21]. Ganz im Unterschied dazu - aber wohl davon angezogen - steht eine eigene Gruppe von Texten, die hauptsächlich von den starken Farben der Apokalyptik lebt und deren Bilderwelt von Beliar und Messias, Endkampf und Gericht, Auferstehung und paradiesischer Heilszeit benutzt. "Sind diese Stücke geeint durch ihr apokalyptisches Weltbild, so sind sie untereinander in ihren Einzelaussagen doch recht unterschiedlich konzipiert und schliessen sich gegenseitig aus. Den meisten Stücken eignet jedenfalls

19) BECKER, Ebd. 402.

20) Die grundlegende Arbeit dazu stammt von THYEN, Der Stil der jüdisch-hellenistischen Homilie, dem ASCHERMANN, BALTZER und BECKER folgen.

21) BECKER, Untersuchungen 401.

der Dualismus, der in dieser Schicht im Gegensatz zur Tugend- und Lasterparänese kein Interesse am Psychologischen zeigt und auch von Haus aus nichts mit Tugend und Laster, geschweige denn mit ihrer pneumatischen Auslegung zu tun hat. Dadurch erweisen sich diese apokalyptischen Partien gegenüber der Tugend- und Lasterparänese in der Ausgestaltung des Dualismus' durchaus als ehedem eigenständig"[22].

e) Zur Frage nach Entstehungsort und -zeit :

Sowohl die Grundschrift wie auch die beiden sekundär eingearbeiteten Textgruppen können ihre Herkunft aus jüdisch-hellenistischer Zeit nicht verbergen, doch ist damit über das Herkunftsgebiet noch nichts Näheres ausgemacht. Denn dass griechische Sprache und hellenistisches Gedankengut im ganzen vorderen Orient inklusiv Palästina nicht nur die Politik, sondern ebenso stark Lebens- und Denkart bestimmt haben, ist seit HENGEL's Untersuchung zum Verhältnis von "Judentum und Hellenismus" so gründlich erkannt, dass es anachronistisch wäre, für diese Zeit in Palästina nur jene Literatur ansiedeln zu wollen, die hebräisch oder aramäisch geschrieben ist und keine hellenistischen Einflüsse aufweist. Die Testamente selbst, sowohl die Grundschrift wie auch die sekundären Textstücke machen jedoch keine genügend deutlichen Angaben für eine sichere Zuordnung in einen geographischen Bereich. Diese muss vielmehr dadurch geschehen, dass man sowohl einen literarischen Kontext aufweist, innerhalb dessen dieses Einzelwerk Halt bekommt, als auch das weitere Geflecht von politischen und geistesgeschichtlichen Faktoren, die eine entsprechende Situation bestimmen, berücksichtigt.

Diese Arbeit versucht nun (vgl. Kap. 3) - und sie weicht damit von BECKER's Resultaten nicht-literarkritischer Art ab - auch für den paränetischen Teil der Test XIIPatr diesen Kontext in Palästina aufzuzeigen. Die engen Verbindungen der weisheitlichen Partien zu Jesus Sirach und den Psalmen Salomos, die Aehnlichkeiten mit Traditionen der Henochliteratur, die Parallelen zum

---

22) Ebd. 404.

Jubiläenbuch, die gedankliche Verwandtschaft zu essenischen und qumranischen Lehrinhalten können eine Lokalisierung sowohl der Grundschrift wie auch der weisheitlichen und apokalyptischen Texte der Test XIIPatr im Palästina um die Zeitenwende, also im Palästina der späten Weisheit, der weitgehend hellenisierten Bevölkerung, aber auch der mit apokalyptischen Vorstellungen gespeisten Befreiungsbewegungen oder Auszüglern in der Wüste doch wohl näher legen, als dies BECKER für möglich hält[23].

Da es uns ja in diesem Kapitel um weisheitliche Paränesen in frühjüdischer Zeit geht, welche ein weiteres Kontinuum in die christliche Weisheit hinein bilden könnten, wenden wir uns im folgenden den wichtigsten[24] weisheitlichen Einschüben (vgl. Tab. 10, Ziff. II) zu. Die Paränesen der Grundschrift (vgl. Tab. 10 Ziff. I.b) hat schon Becker selbst ausführlich beschrieben[25]; angesichts der Problematik ihrer Rekonstruktion beschränke ich mich im folgenden auf die mit grösserer Sicherheit abgrenzbaren und formal selbständigen, späteren Einschübe. Mit diesen befinden wir uns zeitlich irgendwo zwischen der Entstehung der Test XIIPatr und der Uebernahme ins Christentum, also in jener für unsere Frage wichtige Zwischenzeit der Vermittlung biblisch-frühjüdischer Weisheit in die rabbinische und christliche Zeit.

---

23) Vgl. Ebd. 374; Testamente 17; DE JONGE, The Testaments 128; MILIK, Rez.: de Jonge, The Testaments 297f.; für Palästina als Entstehungsort: HENGEL, Judentum und Hellenismus 327, Anm. 464 ("parteimässig nicht festgelegte Konventikel jüdischer Frommer"); MAIER, Geschichte der jüd. Religion 55 ("Apokalyptische Zadokiden"); SCHMITHALS, Die Apokalyptik 152. Dann natürlich die Autoren, die eine hebräische Grundschrift annahmen wie CHARLES, Text XLIIf.; BOUSSET, Die Testamente 201; BICKERMAN, The Date of the Testaments 259; BRAUN, Les Testaments 548; EPPEL, Le piétisme juif 28ff. (Galiläa); ROST, Einleitung 109; THOMAS, Aktuelles im Zeugnis der zwölf Väter 71ff.83-86 u. v. a. (s. auch Anm. 6).

24) Ausser den in den Kap. 2.2 bis 2.5 besprochenen Texten könnten auch noch folgende, doch schon etwas ferner liegende Stücke (s. o. Tab. 10, Ziff. II, eckige Klammern) berücksichtigt werden: TJos 2,1-3.7; 3,1 - 9,4(5): der Tugendagon Josefs; TRub 2,1f.; 3,3-6.8: die Liste über die 7 Geister; TBen 7,2 - 8,1: die Liste über die 7 Uebel des Schwertes. - TJud 20: die Lehre von den zwei Geistern, und TIss 7,2-7, das Unschuldsbekenntnis Issachars, werden in Kap. 3.4 angeführt.

25) Untersuchungen 377-401.

Die folgenden Texte sind im doppelten Sinn "mitgenommene" Literatur : Einmal weil die meisten dieser literarischen Miniaturen nur dank der assimilatorischen Fähigkeit der Test XIIPatr überlebt haben, das zweite Mal wegen ihres z.T. dadurch bedingten textlichen Zustandes. Sie sind ja meist nicht mehr in ihrer ursprünglichen Gestalt erhalten, sondern sind zerteilt, neu eingepasst, abgeändert und manchmal verstümmelt worden. Wegen dieser ihrer "Mitnahme" im Ganzen der Test XIIPatr sind sie eben auch in "mitgenommenem" Zustand. Die folgenden Kap. versuchen, diese Fragmente so gut als möglich wieder zusammenzufügen, die Abänderungen rückgängig zu machen und die so wiedergewonnenen Paränesen, Mahngedichte und Lehrvorträge als strukturierte Texte darzubieten. Ob sich damit das Porträt eines Weisen oder einer weisheitlich-ethischen Schule, welche die biblischen Weisheitstraditionen auf eigene Art weiterführte, zeichnen lässt, ist die daraus folgende abschliessende Frage[26].

---

26) Als textliche Grundlage wird hier meist der b-Text verwendet, den HUNKIN und MESSEL (s. Anm. 3), HULTGARD und DE JONGE (s. Anm. 11) gegen den von CHARLES bevorzugten c-Text geltend gemacht haben, und dessen integraler Text von DE JONGE, Testamenta XII Patriarcharum, neu herausgegeben worden ist. Da jedoch der "inneren Textkritik an der Einzelstelle ... immer die Prävalenz (gebührt)" (BECKER, Testamente 21), wird bei wichtigeren Textvarianten CHARLES, Text, zu Hilfe gezogen. So soll einer einseitigen Bevorzugung einer einzigen Textgruppe - in Erwartung der Neu-Edition - vorgebeugt sein. Die MSS werden unterdessen wie üblich bezeichnet:

griech. Vers.:	α = c,h,i	
	β < a,e,f	= γ
	β < b,d,g,(k,l,m)	= δ
armen. Vers.:	A	
slav. Vers.:	S (selten berücksichtigt)	

Steht eine Anm.-Ziffer im griechischen Text, so bezieht sich die Anm. nur auf das unmittelbar davorstehende Wort; sonst wird mit einem Asterisk (*) die betroffene Wortfolge bezeichnet.

2.2 Fragmente weisheitlicher Lehrvorträge I : Lasterparänesen

2.2.1 TRub 4,6 - 6,4 : Unzucht bringt Verderben - Frauen bringen Unzucht

TRub 1,3-10, die Lebensgeschichte der Grundschrift, deren Ton auf der Entsprechung von Sünde, Strafe und Busse liegt, hat - nach den eingeschobenen Belehrungen über die Geister (2,1-9; 3,1-8) - eine Parallele in 3,9- 4,5, wo ein zweites Mal ein Stück Lebensgeschichte geboten wird. Dieses zweite Stück setzt mit einem neuen Aufruf an die Kinder ein, schildert dann mit sichtlich psychologisch-erotischem Interesse das Entstehen und Ueberhandnehmen der Wollust bei Ruben und verbindet damit einige Mahnworte (3,9b.10; 4,1). 4,5 ist klarer Abschluss dieser kurzen, romanhaften Beichtszene : Das begründende διὰ τοῦτο, der typische, zusammenfassende πᾶς-Ausdruck[1] und die futurisch-verheissende Umformulierung von καὶ οὐκ ἥμαρτον (4,4, Ende) in καὶ οὐ μὴ ἁμαρτήσητε sind deutliche Indizien. - 4,6 bringt eine neue These, die zwar (sekundär) durch γάρ mit dem Vorausgehenden verbunden ist, aber eine gedanklich selbständige Paränese gegen die Unzucht und die Frauen einleitet. Erst in 6,5 wechselt das Thema wieder (Stichwortverbindung ζῆλος-ζηλώσετε) zur Levi-Juda-Passage 6,5-8, einem selbständigen Traditionsstück. 6,9.10-12 sind dann Paränese und Levi-Juda-Stück der Grundschrift (vgl. Tab. 10, Ziff. I,b und c)[2].

TRub 4,6 - 6,4 ist also literarkritisch klar zu isolieren und muss als selbständige Einheit angesehen werden, die sekundär eingefügt wurde und deshalb in die zweite Etappe der Entstehungsgeschichte der Test XIIPatr gehört.

1) Vgl. ASCHERMANN, Parän. Formen 31. Auch die ganze Paränese TRub 4,6 - 6,4 schliesst mit πᾶς; vgl. TIss 4,6.

2) Ausführliche Analyse bei BECKER, Untersuchungen 182-2o3, bes. 191.

TRub 4,6 - 6,4 :

I. Unzucht verdirbt die Seele :

a.

4,6 *Ὄλεθρος γὰρ ψυχῆς ἐστίν ἡ πορνεία,[3]
χωρίζουσα Θεοῦ
καὶ προσεγγίζουσα τοῖς εἰδώλοις,
ὅτι αὕτη ἐστὶ πλανῶσα τὸν νοῦν καὶ τὴν διάνοιαν,
καὶ κατάγει νεανίσκους εἰς ᾅδην, οὐκ ἐν καιρῷ αὐτῶν.

7 Καὶ γὰρ πολλοὺς ἀπώλεσεν ἡ πορνεία·
ὅτι κἂν ᾖ τις γέρων, ἢ εὐγενής, *ὄνειδος αὐτὸν ποιεῖ
καὶ γέλωτα παρὰ τῷ Βελίαρ καὶ τοῖς υἱοῖς τῶν ἀνθρώπων[4].

b.

8ff (Illustration : der keusche Josef in Aegypten)

c.

11 Ἐὰν γὰρ μὴ κατισχύσῃ ἡ πορνεία τὴν ἔννοιαν,
οὐδὲ Βελίαρ κατισχύσει ὑμῶν.

II. Die Frauen sind schlecht :

a.

5,1 Πονηραί εἰσιν αἱ γυναῖκες, τέκνα μου,
ὅτι μὴ ἔχουσαι ἐξουσίαν ἢ δύναμιν ἐπὶ τὸν ἄνθρωπον,
δολιεύονται ἐν σχήμασι, πῶς αὐτὸν πρὸς αὐτὰς ἐπισπάσονται·

2 καὶ ὃν διὰ δυνάμεως οὐκ ἰσχύει καταγωνίσασθαι,
τοῦτον δι' ἀπάτης καταγωνίζεται. [3][5]

4 Οὐ γὰρ δύναται γυνὴ *ἄνδρα βιάσαι εἰς πρόσωπον,
ἀλλ' ἐν σχήμασι πορνικοῖς τοῦτον πανουργεύεται[6].

---

3) δ;α(vgl.af): Βόθρος ... ἡ ἁμαρτία τῆς πορνείας.

4) α fügt nach εὐγενής ein: κἂν πλούσιος, κἂν πένης (viell. auch Auslassung von βA durch Homoioteleuton), dann: ὀνειδισμὸν ἑαυτῷ φέρει παρὰ τοὺς υἱοὺς τῶν ἀνθρώπων καὶ πρόσκομμα (?) τῷ Βελίαρ.

5) 5,3 unterbricht den Gedankengang (vgl. TJud 15,15f.) mit einer neuen Schilderung der bösartigen Verführungskünste der Frauen (Herz - Schmuck - Blick - Tat), während 5,1f.4 mit der Reihe: Macht/Gewalt - körperliche Reize (β; oder α: Macht - körperliche Reize - Intrigen) aufwartet, welche genau dem Zweizeiler in 5,4 (α) entspricht.

6) α; βA lesen nur: ἄνθρωπον βιάσασθαι, was sichtlich den vorausgehenden Erörterungen widerspricht.

III. Flieht die Unzucht !

a.

5 Φεύγετε οὖν τὴν πορνείαν, τέκνα μου,
καὶ προστάσσετε ταῖς γυναιξὶν ὑμῶν καὶ ταῖς θυγατράσιν,
ἵνα μὴ κοσμῶνται τὰς κεφαλὰς καὶ τὰς ὄψεις αὐτῶν[7],
ὅτι πᾶσα γυνὴ δολιευομένη ἐν τούτοις εἰς κόλασιν τοῦ αἰῶνος τετήρηται.

b.

6f (Illustration : die Wächter vor der Sintflut)

IV. Hütet euch vor der Unzucht !

a.

6,1 Φυλάσσεσθε οὖν ἀπὸ τῆς πορνείας·
καὶ εἰ θέλετε καθαρεύειν τῇ διανοίᾳ,
φυλάσσετε τὰς αἰσθήσεις ἀπὸ πάσης θηλείας.
2 Κἀκείναις δὲ ἐντείλασθε μὴ συνδυάξειν ἀνθρώποις,
ἵνα καὶ αὐταὶ καθαρεύωσι τῇ διανοίᾳ.

3 Αἱ γὰρ συνεχεῖς συντυχίαι,
κἂν μὴ πραχθῇ τὸ ἀσέβημα,
αὐταῖς μέν ἐστιν νόσος ἀνίατος,
ἡμῖν δὲ *ὄνειδος τοῦ Βελίαρ αἰώνιον,[8]

b.

4 ὅτι ἡ πορνεία οὔτε σύνεσιν οὔτε εὐσέβειαν ἔχει ἐν ἑαυτῇ,
καὶ πᾶς ζῆλος κατοικεῖ ἐν τῇ ἐπιθυμίᾳ αὐτῆς.

Betrachtet man die Paränese für sich allein, ergibt sich ein zwar klar strukturiertes, aber doch wohl fragmentarisches Stück[9]. Jede der vier Strophen hebt sich mit einer einleitenden Zeile hervor, welche das Thema anschlägt. Dabei machen die Abschnitte I + II einen ersten thetischen Teil aus, dem dann der imperativische in den Strophen III + IV folgt.

7) Nur b; alle andern fügen an: πρὸς ἀπάτην διανοίας.

8) β; α: εἰς ὄλεθρον Βελίαρ καὶ ὄνειδος αἰώνιον.

9) Weder die Strukturierung von ASCHERMANN, Parän. Formen 10, der ohne Rücksicht auf die Gegebenheiten des Textes drei je um ein Glied verkürzte "Redegänge" (4,5-11; 5,1-7; 6,1-4) konstruiert, noch diejenige von BECKER, Untersuchungen 191, der den Wechsel von thetischen und imperativischen Strophen mit inhaltlichen Erwägungen überdeckt, können befriedigen. Wo ist zudem die von BECKER angeführte "abschliessende Paränese mit Segen und Fluch 6,1-4" zu finden ?

Zwei lapidare, sprichwortartige Grundsätze leiten die beiden ersten Strophen ein :

> Verderben für die Seele ist die Unzucht (4,6a).
> Schlecht sind die Frauen (5,1a).

Darauf folgt jeweils der Beweis, indem die Machenschaften der beiden Uebel beschrieben werden (Ia. IIa), wozu in I noch die Geschichte vom standhaften Josef und der versucherischen Aegypterin kurz skizziert wird. Beide Teile schliessen mit einem zusammenfassenden, prägnanten Zweizeiler (4,11; 5,4).

Es schliessen sich dann die zwei imperativischen Passagen (III und IV) an. Die erste wendet sich - inhaltlich II weiterführend - gegen die verführerische Kosmetik der Frauen (vgl. Jes 3,16-24), die zweite gegen gemeinsame Zusammenkünfte von Männern und Frauen (vgl. Sir 9,9; 42,12; Ab 1,5, wo Jose ben Jochanan "die Weisen" zitiert; Joh 4,27a). Die erste schliesst mit einer neuen, die Frauen beschuldigenden Version von Gen 6,1-4[10], die zweite mit einem chiastischen Doppelzeiler, der das anfängliche Stichwort πορνεία (4,6) aufnimmt und die Lehraussage der Mahnworte zusammenfasst :

> Die Unzucht birgt weder Einsicht noch Frömmigkeit in sich,
> jegliche Ereiferung haust in der Gier nach ihr (6,4).

Ein ganz paralleles Bruchstück zu 4,6a findet sich als eingesprengter Fremdkörper in TSim 5,3 (vgl. TJud 15,5 zu 4,7). Es geht ebenfalls von einem thetischen Obersatz aus und legt diesen anschliessend in fast gleichen Worten auf die gestörte Gottesbeziehung hin aus :

> Ἡ πορνεία μήτηρ ἐστὶ πάντων τῶν κακῶν,
> χωρίζουσα θεοῦ
> καὶ προσεγγίζουσα τῷ Βελίαρ.

Vielleicht klingt hier über Weish 14,12, wo das Ersinnen von Götzenbildern den "Anfang der Unzucht" ausmacht, die propheti-

10) Sowohl in Gen 6,1-4 wie in den davon abhängigen Stellen Jub 4,22; 4QHen[b] 1.I, 2-8 Par äthHen 6,1f.; CD A/1 2,14-2o; TNaf 3,5 (s. u. Kap. 2.5.2) und auch AntBibl 3,1 liegt die Schuld durchaus bei den Göttersöhnen oder den Wächtern, während in TRub die Menschentöchter durch verführerischen Schmuck bezaubernd auf jene wirken !

sche Tradition seit Hosea (Kap. 1-3) nach, welche die Untreue zu Gott als Hurerei bezeichnet und in eindrücklichen Bildern ausmalt (vgl. Jer 3,1 - 4,4; Jes 57,1-13; Ez 16.23); doch steht das konkrete Problem der ungeregelten sexuellen Bedürfnisbefriedigung, welcher die Frauen mit ihren σχήματα πορνικά Vorschub leisten, so bestimmend im Vordergrund (vgl. bes. die beiden Illustrationen in 4,8ff. und 5,6f.), dass wohl kein grösserer theologischer Zusammenhang zu suchen ist. TRub 4,6 - 6,4 steht formal und inhaltlich ganz in der negativen Sicht jener Weisheitsperikopen, welche πορνεία und πονηρία so nahe zur Frau rücken, dass beide leicht zusammengesehen werden. Im Unterschied jedoch zum Spruchbuch (vgl. 11,16; 12,4), zu Sirachs Frauenspiegel (25,13 - 26,18.19-27) oder auch den ambivalenten Urteilen Kohelets (vgl. 7,26 mit 9,9), welche wohl zwischen guter und böser Frau, zwischen Ehefrau und Dirne oder fremder Frau zu unterscheiden wissen, stehen in TRub 4,6 - 6,4 (vgl. dagegen 4,1 : σύζυγος) die Frauen unterschiedlos als Versucherinnen zur Unzucht da. Den plastischen Hintergrund liefern dazu Stellen, die das Treiben der Hure schildern (Spr 5,3-6; 7,5-27; vgl. 4Q 184), die jedoch in TRub 4,6 - 6,4 auf die Frau als solche angewendet werden[11].

Es ist nicht schwer, negative Zeugnisse über Frauen in dieser Zeit zu finden, da die Minderbewertung der Frau in hellenistisch-römischer Zeit bei Persern, Griechen und Juden allgemeine Sitte war. Charakteristisch dafür ist jener bei allen drei Völkern überlieferte Dankspruch des Mannes, "dass er kein Ungläubiger, bzw. Ungebildeter, kein Weib, kein Unfreier sei"[12], doch gibt es auch sonst zahlreiche Aussprüche über die Priorität der Frau im Sündigen (vgl. Sir 25,24; VitAd 3.9f.18.35; 1Tim 2,14) oder

11) EPPEL, Le Piëtisme juif 156: "La mysogynie devient chez eux (scl. les auteurs des Testaments) une obsession, et non plus une attitude satirique, comme dans certains passages des Proverbes ou dans l'Ecclésiaste ou le Siracide." Vgl. auch TRub 3,10; 4,1; TJud 17,3b; TIss 4,4 (s. u. Kap. 2.3.2), wo in der weiblichen Schönheit als solcher die Gefahr gewittert wird (vgl. PsSal 16,8), abgesehen von den sonstigen zahlreichen Warnungen TSim 5,3; TJud 13,3; 14,1ff. (s. u. Kap. 2.2.3)

12) Belege bei OEPKE, Art.: γυνή, ThWNT 1 (1933) 776f.

die Verbindung der Frauen mit Untugenden[13]. Die Verteufelung der Frau als "versucherischer Ort sexueller Sünde"[14], wie wir sie in unserer Paränese antreffen, hat ihren Grund vor allem in jener starken aszetischen Tendenz, die durch die ganzen Testamente hindurch zu spüren ist[15]. Dieser ausserordentlich starke Wille zur Tugendhaftigkeit, die sogar zum zölibatären Leben aufzurufen vermag (vgl. TRub 6,1), schafft weisheitliche "Evidenzen" von solch rigoroser Strenge, wie sie die beiden Thesen zu Beginn der ersten zwei Strophen darstellen, schärft die Beobachtungsgabe für sündhaftes Benehmen (4,7; 5,1-3; 6,3) und gibt den biblischen Beispielen einen Akzent ins Erotische.

Die Paränese TRub 4,6 - 6,4 steht deutlich in weisheitlicher Tradition : Sie bringt Thesen, Beobachtungen, konkrete Warnungen, braucht das Sprichwort, den prägnanten Zweizeiler, die Mahnung und benutzt weisheitliche Themen[16]. Zum Eigenen dieses Weisen gehört aber seine aszetisch-verschärfende Moralpredigt und die hier nur mehrmals angedeutete, aber zum "weltanschaulichen Hintergrund" gehörende Figur des Beliar, der durch die πορνεία den Menschen niederzwingt.

2.2.2 TSim 3,1-3.5-6 : Besessenheit und Befreiung vom Neid

Die Lebensgeschichte der Grundschrift von TSim beginnt mit Kap. 2, das von der "unbeugsamen Leber" (vgl. 2,4.7), der Eifersucht (ζῆλος;vgl. 2,6.7) und dem Zorn (2,11a.11b) Simons erzählt.

---

13) Vgl. nur EpAr 2o: Das weibliche Geschlecht ist "dreist, ... energisch bei der Durchsetzung seines Willens, leicht umgestimmt durch Trugschlüsse und von schwacher Konstitution" (MEISNER, Aristeasbrief 77); Ab 2,7; PHILO, OpMund 165 (Mann = νοῦς; Frau = αἴσθησις), ähnlich die Interpretationen von Gen 2,24 in LegAll 2,49-51; zu JOSEPHUS, Ap 2,201, s. o. Kap. III.4.1.

14) BECKER, Testamente 36, Anm. la; vgl. auch PastHerm, Vis 1.1-2; bes. 1.2,4 (WHITTAKER 1-3).

15) Die Sinnlichkeit ist zu bekämpfen durch Busspraktiken (TJos 4,3; 8,1), Fasten (TRub 1,10; TJud 15,4; TSim 3,4; TIss 7,3; TJos 3,4 u. ö.), schwere Arbeit (TIss 3,5; 5,3-6) und Studium (TRub 4,1).

16) Neben den im Text genannten weisheitlichen Traditionen vgl. zudem Sir 14,22ff. 3Esr 4,13-32, bes. 26f.; Ab 1,5; AbRN A 7 (GOLDIN 48f.); B 9.15.35 (SALDARINI 82f.108ff.286); PseuPhok 199-204; PseuMen 7.16.60; syrAch 7-9.26f.39.77.88.92.

Unsere Paränese vom Neid (Kap. 3) unterbricht den Gang dieser Erzählung, und erst Kap. 4 wendet sich erneut dem "Leberleidenden" (4,1) und seiner Geschichte zu. 3,1-3.5-6 schiebt zwar deutlich ein neues Thema in den Vordergrund, steht aber nicht völlig unverbunden in der Lebensgeschichte. In 2,13 und 2,14 wird am Ende der Sätze das Thema mit einem φθόνος/φθονέω-Zusatz angetippt, während nachher in 4,5 "Eifersucht und Neid" harmonisierend zusammengeschlossen werden. Auch zwischen den beiden Strophen der Paränese selbst ist mit 3,4 eine Rückverbindung an die Lebensgeschichte vorgenommen worden[1]. - Am Schluss des biographischen Teils und vor der ursprünglichen Paränese 5,2 steht ein weiteres Fragment über den Neid (4,7-9), das eine traditionelle siebengliedrige Reihe über die zerstörerischen Auswirkungen des Neides verwertet und in 5,1 wieder den Anschluss an die Lebensgeschichte sucht.

TSim 3,1-3.5-6 und 4,7-9 sind ursprünglich selbständige paränetische Stücke, welche aber durch redaktionelle Retouchen sowohl der Grundschrift als auch an sich selbst in das Gesamt des TSim eingegliedert wurden.

TSim 3,1-3.5-6

3,1 Καὶ νῦν, τέκνα,
φυλάξασθε ἀπὸ τῶν πνευμάτων τῆς πλάνης καὶ τοῦ φθόνου.

I. Besessenheit :

2 Καὶ γὰρ ὁ φθόνος κυριεύει πάσης τῆς διανοίας τοῦ ἀνθρώπου,
καὶ οὐκ ἀφίησιν αὐτὸν οὔτε φαγεῖν
οὔτε πιεῖν
οὔτε ποιῆσαί τι ἀγαθόν.

3 Πάντοτε ὑποβάλλει ἀνελεῖν τὸν φθονούμενον,
καὶ ὁ μὲν φθονούμενος πάντοτε ἀνθεῖ,
ὁ δὲ φθονῶν μαραίνεται. [4]

1) Die literarkritische Isolierung des Fragments geht hier nicht gleich reibungslos wie im vorausgehenden TRub. BECKER, dessen Analyse wir dabei folgen, ist sich der Schwierigkeit bewusst, da er TSim als schwierigeren Analysefall (Untersuchungen 157) erst nach vorausgegangener Bearbeitung der fünf Modellfälle TRub, TSeb, TNaf, TJos und TBen, den beiden wichtigsten TLev und TJud und einer Zwischenbilanz (325f.) literarkritisch angeht.

II. Befreiung :

5 ᾽Εάν τις ἐπὶ Κύριον καταφύγῃ,
ἀποτρέχει τὸ πονηρὸν πνεῦμα ἀπ' αὐτοῦ,
καὶ γίνεται ἡ διάνοια κούφη,
6 καὶ λοιπὸν συμπαθεῖ τῷ φθονουμένῳ,
καὶ *οὐ καταγινώσκει τῶν ἀγαπώντων[2] αὐτόν,
καὶ οὕτως παύεται τοῦ φθόνου.

Diese paränetische Miniatur ist trotz ihrer Einfachheit gut strukturiert und gedanklich geschlossen. Nach der einleitenden Aufforderung (3,1) wird in der Strophe I die Herrschaft (κυριεύειν) des Neides sowohl über das Denken wie auch über die vitalen Bedürfnisse des Essens und Trinkens und auf die Fähigkeit, Gutes zu tun, beschrieben. Das paradoxe Resultat ist, dass der Neider verwelkt, während der Beneidete aufblüht. Verse 5f. bilden dann eine konditionale Gegenstrophe (II) über die Befreiung vom Neid. Das Wort κυριεύειν von Vers 2 aufnehmend und zu Κύριος verwandelnd wird die Leichtigkeit des Denkens, die Sym-pathie und die Versöhnlichkeit des Neidlosen erwähnt. Wenn man zum Kyrios seine Zuflucht nimmt (5a), eilt der böse Geist des Neides davon (5b) und so lässt man ab vom Neid (6c).

Im Parallelstück TSim 4,7-9, das mit einer neuen Anrede und (nach abdf) einem imperativischen Doppelzeiler eröffnet wird, sind zwei positive, beschreibende Reihen miteinander verbunden. Die erste (4,8) beschreibt die verheerenden Wirkungen des Neides auf Seele und Leib, indem sie eine wohl traditionelle Reihe aufnimmt[3], die zweite (4,9) beschreibt ebenso eindrücklich und übertreibend die "Wirkung des Neid-Dämons im Schlaf, der als Alb den Menschen zusetzt"[4] und ist vielleicht ad hoc zur ersten Reihe, welche bei Tag spielt, gebildet worden. Das könnte die nach Imitation aussehenden Wiederholungen erklären.

2) b(d)g (z. T. A); αγ: συγγινώσκει τοῖς ἀγαπῶσι, was einfach positiv formuliert ist. RIESSLER, Altj. Schrifttum 1156, übersetzt mit "verzeihen" und wechselt deshalb τῶν ἀγαπώντων ohne Textstütze in τῶν ἐχθρῶν.

3) Vgl. BECKER, Testamente 43.

4) ASCHERMANN, Parän. Formen 46. Er nimmt die Verse 8f. zusammen und erreicht dadurch eine elfzeilige Reihe.

Der menschliche Neid ist ein Thema, das in den Schriften des Alten Testamentes, auch in den weisheitlichen, kaum behandelt wird. Im Hebräischen gibt es keinen entsprechenden, eindeutigen Begriff[5], und da קנא, קנאה von der Bedeutung "Eifer (-sucht)" und besonders vom positiv verstandenen "Eifer für Gott" fast vollständig besetzt wurde, konnte es sich nur an wenigen Stellen als "eifern in Missgunst" im Sinne von "Beneiden" behaupten (vgl. Gen 26,14; 30,1; Ez 31,9 : von Bäumen; Sir 45,18), und wurde in dieser Bedeutung praktisch immer mit ζηλόω, ζῆλος übersetzt[6]. In Sir 14,10 (nur LXX) und Tob 4,16 wird kurz von einem ὀφθαλμὸς πονηρός gesprochen, der auf gewisse, dem Nächsten gehörende Güter schaut; in Weish 6,23 ist φθόνος das Gegenteil einer freizügigen Haltung in Sachen des Wissens, denn der Neid "hat nichts gemein mit der Weisheit". Ein eigentliches profiliertes Laster scheint er in frühjüdischer Zeit erst unter dem Einfluss der stoischen Moral geworden zu sein[7], jedenfalls taucht er zweimal in den stoisch beeinflussten Lasterkatalogen von Röm 1,29 und Gal 5,21 zwischen anderen agressiven Untugenden auf. In EpAr 224 geht es ebenfalls um die Befreiung vom Neid, nach welcher Ptolemaios II Philadelphos am dritten Tage des Festmahles fragt. Die Antwort des jüdischen Weisen ist :

> Wenn du vor allem bedenkst, dass Gott allen Königen Ansehen und grossen Ruhm verleiht, und dass niemand aus eigener Kraft König ist. Es wollen zwar alle Menschen diese Ehre erlangen, aber sie vermögen es nicht; denn sie ist eine Gabe Gottes.

Während hier der Bezug zu Gott, dem alles zu verdanken ist, die eigene Person relativiert und dadurch den Neid zu vertreiben vermag, ist es in PseuPhok der Blick auf die ἄφθονοι Οὐρανίδαι[8], welcher ein menschliches Zusammenleben ohne Neid ermöglichen soll (vgl. zum Gedanken 1Klem 20) :

---

5) Neben קנאה kommt auch einfach רעע בְּ (z. B. Dtn 15,9; 28,54.56) oder die Partizipialform von עין (=ὑποβλέπειν; vgl. 1Sam 18,9) in Frage. Sonst wird der Sachverhalt umschrieben.

6) Vgl. HENGEL, Die Zeloten 151-234 (Kap.: Der Eifer); STUMPFF, Art.: ζῆλος, ThWNT 2 (1935) 879-890. Die Wendung φθόνος καὶ ζῆλος (oder umgekehrt), die wir in TSim 4,5; 1Makk 8,16 und dann auch in allen φθόνος-Stellen von 1Klem (3,2; 4,7; 5,2) finden, zeugt von der nahen Verwandtschaft der beiden Wörter.

7) Vgl. SAUER, Art.: קנאה, ThHWAT 2 (1976) 647-650, bes. 650, Ziff. 5.

8) S. o. Kap. III.5.2.1, Anm. 52.

<u>PseuPhok 70-75 :</u>

Beneide deine Gefährten nicht um ihre Güter und häng ihnen nichts Schimpfliches an !

Neidlos sind ja auch die Uraniden gegeneinander.

Nicht beneidet der Mond die viel stärkeren Strahlen der Sonne,

nicht (beneidet) die Erde hier unten die himmlischen Höhen,

nicht (beneiden) die Flüsse die Meere. Stets leben sie nämlich in Eintracht (ὁμόνοια).

Wenn nämlich Streit (ἔρις) bei den Seligen wäre, so hätte das Himmelsgewölbe keinen Bestand.

Zu diesen philosophischen "Ueberwindungen" des Neides kontrastiert sehr deutlich und sehr typisch die Empfehlung von TSim 3,5, nämlich den Neid zu vertreiben, indem man zum Kyrios flieht. Es ist die Flucht in den persönlichen Bereich der Gottesbeziehung, in welcher die Herrschaft des bösen Geistes des Neides "über jedes Denken des Menschen" (TSim 3,2a) überwunden wird[9].

2.2.3 TJud 14,1-4.7-8; 16,1-3 : Vom Weintrinken

TJud ist mit seinen 26 Kapiteln das längste der zwölf Testamente und mit TLev das gewichtigste. Es gliedert sich in der heutigen Endgestalt in drei grosse Blöcke, die sich in die drei für ein Testament typischen Zeitabschnitte der Vergangenheit (Kap. 1-12 = Lebensgeschichte), der Gegenwart (Kap. 13-20 = Paränese) und der Zukunft (Kap. 21-25 = Zukunftsaussagen) widmen. Es ist unmöglich, die Entstehungsgeschichte dieser drei Blöcke auf analytischem Wege im Rahmen dieser Arbeit darzustellen, da die geforderte Kürze den komplexen Kompositionsprozess nicht genügend deutlich hervortreten lassen kann. Zudem wäre es auf weite Strecken eine Wiederholung dessen, was BECKER erhoben und ausführlich dargelegt hat[1]. Deshalb wird hier das Resultat seiner Analysen in einer Uebersicht zusammengefasst (Tab. 11) und anschliessend nur summarisch gerechtfertigt.

---

9) Weitere weisheitliche Vergleichstexte sind: PseuMen 84; Ab 4,21.

1) Untersuchungen 306-326; vgl. DE JONGE, Testaments 66-71.

Tab. 11 : Literarkritische Analyse von TJud (nach BECKER).

	Grundschrift	Retouchen	Sekundäre Einschübe aus der Tradition	ad hoc
I. Lebensgeschichte	1 - 10 11,3-12,2 12,4-12	11,1f. 12,3 (6)		
II. Paränese	13,1-3 17,2-6 18,1	13,4-8 14,5-6 16,4-17,1	(Wein) 14,1-4 7-8 16,1-3 (Geld) 18,2.3-5.6 (Geister) 20	15 19
III. Zukunftsaussagen	(Sünde/ Exil/Rückkehr) 23		(Levi/Juda) 21f. (Messias) 24f.	

Die literarkritische Trennung geht von der Beobachtung aus, dass die beiden Paränesen über den Weingenuss und die Geldsucht selbständige und abgeschlossene Texteinheiten bilden, wenn man die störenden Verse 14,5f. entfernt, welche Juda's Heirat mit der Kanaanäerin (14,6) und Judas Vergehen mit Thamar (14,5) mit vorausgegangenem Weingenuss begründen. Diese beiden Verse stellen die Verbindung zur Lebensgeschichte Juda's dar, jedoch nur zu den beiden "Wein und Unzucht"-Szenen in TJud 11,1f. und 12,3.6 ("in meinem Rausch"). TJud 11,1f. sind nun aber (1.) nachschleppende Dublette zu 8,1-3, wo die Verheiratung

Judas mit Batschua an der chronologisch richtigen Stelle (vgl. Gen 38,1-5) und ohne moralisierenden Ton erzählt wird, und widersprechen (2.) direkt der Gehorsamsbeteuerung Judas gegenüber Jakob in 1,4b (vgl. 11,2b). Die beiden Verse 11,1f. müssen also in die Lebensgeschichte eingefügt worden sein, um im Verein mit 14,5f. die Verbindung zur Weinparänese zu schaffen.

In 14,5 wird aber auch von der Thamargeschichte gesprochen, in welcher der Wein nach Gen 38,15f. und den Paralleltraditionen von Jub 41,10 keine Rolle spielt. Die Beobachtungen an 11,1f. legen es nun nahe, dass auch 12,3.(6) redaktionelle Eintragungen seien, die 14,5 entsprechen. Das wird durch folgende Beobachtung erhärtet : 14,5 lässt Juda "vor aller Augen" sündigen, da dies durch 14,4b ("dass sich der Betrunkene vor niemandem scheut") verlangt wird. Das widerspricht aber direkt 12,9f., wo doppelt versichert wird, dass niemand Zeuge war.

Stimmt diese Argumentation, so fallen selbstverständlich auch die nachgetragenen Passagen 13,4-8 und 16,4-17,1, welche in noch bunteren Farben die Batschua-Geschichte ausmalen. Sie rahmen die Paränese vom Weingenuss ein und bereiten schon jene von der Geldgier vor, indem sie das neue Stichwort "Gold" aufbringen (s.u. zu Kap. 2.2.4)[2].

Betrachtet man nun die Grundschrift ohne die Retouchen und die eingefügten Paränesen, so wird die Richtigkeit dieser Schichtentrennung vollends erwiesen : 1.) Die Lebensgeschichte bleibt nicht nur ohne Lücke, sie wird sogar homogener, da der oben angezeigte Widerspruch zu 1,4b (vgl. 13,7; 16,4) und die Wiederholung von 11,1f. wegfallen. 2.) Die beiden von der bisherigen Analyse nicht betroffenen Stücke im paränetischen Teil, 13,1-3 und 17,2-6 rücken zusammen und - passen zusammen ! Und was ebenso deutlich ist : Sie passen auch vorzüglich zur unretouchierten Lebensgeschichte der Grundschrift (vgl. nur die Geschichts-

---

2) Dass Kap. 15 nochmals sekundärer Einschub ist, der den Begriff πορνεία aus Kap. 14 entnimmt und mit Material aus der Tamargeschichte (15,3f.) und eigenen Sentenzen (15,1.5f.) zu einer ziemlich formlosen Paränese zusammennimmt, ist sofort klar, wenn man Kap. 14 und 16 zusammenschliesst (s. u. den Text).

zusammenfassung in 12,3, die Betonung des Gehorsams in 12,1; 17,3b.4). Erst durch die Einfügung der Paränese vom Weingenuss und den damit verbundenen Textveränderungen (13,4-8; 15; 16,4-17,1) wurden sie auseinandergesprengt.

Somit kann auch TJud 14,1-4.7-8; 16,1-3 als selbständige Paränese bezeichnet werden, welche nachträglich mit Hilfe von mehreren Retouchen in die Paränese der Grundschrift eingesprengt worden ist.

TJud 14,1-4.7-8 16,1-3 :

14,1 Καὶ νῦν, τέκνα μου
μὴ μεθύσκεσθε οἴνῳ·

I. Wein und Unzucht :

ὅτι ὁ οἶνος διαστρέφει τὸν νοῦν τῆς ἀληθείας,
καὶ ἐμβάλλει ὀργὴν ἐπιθυμίας,
καὶ ὁδηγεῖ εἰς πλάνην τοὺς ὀφθαλμούς.

2 Τὸ γὰρ πνεῦμα τῆς πορνείας τὸν οἶνον, ὡς διάκονον, πρὸς τὰς
ἡδονὰς ἔχει τοῦ νοός·
ὅτι καίγε τὰ δύο ταῦτα ἀφιστῶσι τὴν δύναμιν[3] τοῦ ἀνθρώπου.

3 Ἐὰν γάρ τις πίῃ οἶνον εἰς μέθην,
ἐν διαλογισμοῖς ῥυπαροῖς συνταράσσει*τὸν νοῦν εἰς πορνείαν,
καὶ ἐκθερμαίνει τὸ σῶμα πρὸς μίξιν,
καὶ εἰ πάρεστιν τὸ τῆς ἐπιθυμίας αἴτιον[4],
πράσσει τὴν ἁμαρτίαν,
καὶ οὐκ αἰσχύνεται.

4 Τοιοῦτός ἐστιν ὁ οἶνος[5], τέκνα μου,
ὅτι ὁ μεθύων οὐδένα αἰδεῖται.

3) β.A; α: διάνοιαν.

4) β., z. T. A; α verkürzt und mildert: ... τὸν νοῦν σου καὶ εἰς πορνείαν ἐκθερμαίνει τὸ σῶμα πρὸς ἡδονὴν καὶ (πράσσει) ...; CHARLES, Uebers. 84f.; SCHNAPP, Die Testamente 475, und RIESSLER, Altj. Schrifttum 1183, bevorzugen α; BECKER, Testamente 71, Anm. 2a (wo V.3ff. in XIV.3ff. zu korr. ist) hingegen den β-Text.

5) bA; aaf: πονηρός; e: πόρνος. CHARLES, Text 89, emendiert zu πάροινος, doch ergibt οἶνος durchwegs genügend Sinn und Zusammenhang.

II. Die Grenze des Weingenusses :

7 Διὸ συνέσεως χρῄζει ὁ πίνων οἶνον, τέκνα μου;
καὶ αὕτη ἐστὶν ἡ σύνεσις τῆς οἰνοποσίας,
ἵνα ἕως ὅτε ἔχει αἰδώ, πίνῃ.

8 Ἐὰν δὲ παρέλθῃ τὸν ὅρον τοῦτον,
ἐμβάλλει εἰς τὸν νοῦν τὸ πνεῦμα τῆς πλάνης,
καὶ ποιεῖ τὸν μέθυσον αἰσχρορημονεῖν,
καὶ παρανομεῖν,
καὶ μὴ αἰσχύνεσθαι,
ἀλλὰ καὶ ἐγκαυχᾶσθαι τῇ ἀτιμίᾳ
νομίζοντα εἶναι καλόν.

16.1 Φυλάσσεσθε οὖν, τέκνα μου, ὅρον οἴνου.
Ἔστι γὰρ ἐν αὐτῷ τέσσαρα πνεύματα πονηρά·
ἐπιθυμίας, πυρώσεως, ἀσωτίας, αἰσχροκερδίας.

III. Drei Weisen zu trinken :

a.
2 Ἐὰν πίνητε οἶνον ἐν εὐφροσύνῃ, *μετὰ φόβου θεοῦ αἰδούμενοι,
ζήσεσθε.

b.
Ἐὰν γὰρ πίνητε μὴ αἰδούμενοι, καὶ ἀποστῇ ὁ θεοῦ φόβος,[6]
λοιπὸν γίνεται μέθη,
καὶ παρεισέρχεται ἡ ἀναισχυντία.

c.
3 Εἰ δὲ *θέλετε σωφρόνως ζῆσαι[7],
μηδὲ ὅλως πίετε,
ἵνα μὴ ἁμάρτητε ἐν λόγοις ὕβρεως, καὶ μάχης,
καὶ συκοφαντίας, καὶ παραβάσεως ἐντολῶν θεοῦ,
καὶ ἀπολέσθαι οὐκ ἐν καιρῷ ὑμῶν.

Der Wein mit seinen vielfältigen Wirkungen ist ein beliebtes Thema der Weisheitsliteratur. Schon dem ersten Pflanzer des

---

6) b; α liest: ἐστὲ αἰδούμενοι μετὰ φόβου θεοῦ· ἐὰν γὰρ ἐν εὐφρωσόνη ἀποστῇ ὁ τοῦ θεοῦ φόβος ... Auch den anderen Varianten liegt wohl eine Verschreibung durch Homoioteleuton zugrunde (zweimal αἰδούμενοι).

7) Eingefügt aus α, da b unvollständig ist. Andere Varianten s. CHARLES, Text 91.

Weinstockes, Noach, war er erst zur Freude, dann zur Schmach (vgl. Gen 9,20f.; äthHen 10,19; Jub 7,6f.) und so sollte es weiterhin bleiben : Aus dem Weingenuss entstehen Freude oder Leid, Freunde oder Feinde, je nach dem Mass des Trinkens. Die Suche der Weisen geht deshalb auf das μέτρον, das den rechten Gebrauch zu bestimmen hat. Die vorliegende Paränese nun ist eine kleine Demonstration, wie diese weisheitliche Suche vor sich geht :

I. Trunksucht und Unzucht gehen zusammen, da beide, wie die Erfahrung (v.3) zeigt, dem Menschen die Beherrschung (2b) und damit das Schamgefühl (4) nehmen.

II. Da die Enthemmung das gemeinsame Gefahrenmoment ist, bildet die αἰδώς den Grenzpunkt (ὅρος, 8a; 16,1) für den einsichtigen Weintrinker. Jenseits dieser Grenze liegen alle möglichen Laster (8b) und bösen Geister (16,1b).

III. Mit der αἰδώς ist das weisheitliche Mass gefunden, an dem sich Wert und Unwert des Weingenusses entscheidet : die αἰδούμενοι trinken in Fröhlichkeit und haben die Verheissung von Leben für sich (a), den μὴ αἰδούμενοι bleibt nur Trunkenheit und Unverschämtheit (b). Als dritte Möglichkeit wird seltsamerweise noch die völlige Abstinenz empfohlen, damit keine Gelegenheit zur Sünde (ἁμαρτάνειν) sei[8]. Eine kleine Unglückslitanei gibt mit dunklen Tönen diesem 'Rat zur Uebergebühr' Nachdruck.

Die Weinsprüche in Sir 31,25-31 (LXX; vgl. Hebr B) kontrastieren in ihrer losen Aneinanderreihung zur bewussten Komposition dieses Textes. Die zentrale Aussage ist jedoch genau dieselbe, auch wenn Jesus Sirach sie zwei unverbunden nebeneinander stehenden antithetischen Sprüchen entspringen lässt :

28 ἀγαλλίαμα καρδίας καὶ εὐφροσύνη ψυχῆς
οἶνος πινόμενος ἐν καιρῷ αὐτάρκης·

29 πικρία ψυχῆς οἶνος πινόμενος πολὺς
ἐν ἐρεθισμῷ καὶ ἀντιπτώματι.

8) Aehnlich wurde schon in TRub 6,1b (s. o. Kap. 2.2.1) die Forderung völliger sexueller Enthaltsamkeit als überbietender "Rat" erwähnt (vgl. EPPEL, Le Piétisme juif 155).

Auch im Pagenwettkampf 3Esr 3,16-23 begründet der erste Page seine These, dass der Wein das Mächtigste sei, mit dieser Ambivalenz, die Gutes und Schlechtes bewirken und deshalb alle Bereiche des menschlichen Lebens beherrschen kann. PseuMen 9 formuliert die gleiche Einsicht, und seine Parallelen bei THEOGNIS und PLUTARCH zeigen, wie nahe sich in diesem Punkt biblische und griechische Weisheit kommen :

> Bois ton vin l'âme tranquille, mais ne te vante pas
> d'avoir bu. Le vin est en effet doux et capiteux,
> mais celui qui s'y échauffe et se répand en vantardises,
> devient aussitôt un objet de dégoût et de mépris.
> Plutôt, lorsque tu en as ton soûl, rentre chez toi.[9]

In den biblischen Weisheitsbüchern wird nie grundsätzlich vom Wein abgeraten, obwohl seine Gefahren plastisch geschildert werden können (vgl. Spr 20,1; 23,20f.29-35). Völlige Abstinenz, wie sie in TJud 16,3 als überbietende Forderung empfohlen wird, scheint wiederum durch die aszetischen Tendenzen des frühjüdischen Autors bedingt zu sein. Einen phantastischen spekulativen Unterbau bekommt diese Haltung dann in der griechischen ApkBar 4,8-17, wo der Teufel selbst gegen Gottes Willen den Weinstock gepflanzt und durch ihn den Adam verführt hat. Wie aber auch hier noch das weisheitliche "Trinke mit Mass" mit der radikalen Ablehnung kämpft, zeigt besonders gut Vers 17 :

> Denn (nichts) Gutes geschieht durch ihn.
>
> Das nämlich tun die, welche ihn im Uebermass trinken :
> Weder erbarmt sich ein Bruder des Bruders,
> noch ein Vater des Sohnes,
> noch Kinder der Eltern,
> sondern durch den Taumel des Weins entsteht alles (Unheil)
> wie Morde, Ehebrüche, Hurereien, Meineide, Diebstähle
> und dgl.
>
> Und nichts Gutes wird durch ihn bewirkt.[10]

---

9) Zit. nach AUDET, La Sagesse de Ménandre 61, wo auch die beiden klassischen Beispiele THEOGNIS, Elegien 1,479f. (YOUNG 31), und PLUTARCH, De tuenda sanitate praecepta 4-6 (BABBIT II, 223-231), angeführt werden.

10) Zit. nach HAGE, Die griech. BarApk 26f.; Abfassungszeit der grBarApk um 200 n.; christliche Beeinflussung ist dabei auch im zitierten Text möglich (vgl. Mk 13,12 Parr), vgl. jedoch die sachlichen Parallelen in TDan 2,3 (s. u. Kap. 2.2.5) für den Zorn, und PseuPhok 47 für die Geldgier.- Zum ganzen Thema vgl. noch Ab 3,10 Par AbRN A 21 (GOLDIN 97f.).

2.2.4 TJud 18,3-5 : Die bösen Wirkungen der Geldgier

TJud 18,1 ist der an die Paränese des Grundstockes anschliessende Einleitungsvers für das SER-Stück Kap. 23 (vgl. Tab. 11). Wie schon die Paränese ist auch dieser futurische Teil der Grundschrift durch sekundäre Einschübe auseinandergerissen worden[1] :

- Ein Levi-Juda-Stück in Kap. 21f. mit eigener Einleitung und genügendem Abschluss.
- Ein völlig selbständiges Lehrstück über die zwei Geister der Wahrheit und der Verwirrung (Kap. 20; s.u. Kap. 3.4).
- Eine Paränese über die Geldgier, die zum Götzendienst führt (Kap.19), welche aufs Neue die Geschichte mit Batschua verarbeitet, indem sie das schon in den redaktionellen Einschüben 13,4-8 und 16,4-17,1 erwähnte Motiv des Geldes weiter ausspinnt[2].
- Eine Paränese über "Unzucht und Geldgier" in Kap. 18.

Es ist nun schon längst aufgefallen, dass 18,3-5 formal und inhaltlich eine von den einrahmenden Versen 2 und 6 und der nachfolgenden ad hoc - Bildung (Kap.19) zu unterscheidende literarische Einheit ist[3]. 18,3-5 besteht nämlich aus zwölf lose rhythmisierten Kurzzeilen, während die übrigen Verse[4] Prosa sind. Die drei Verse stellen also eine für die Paränesen typische Form der beschreibenden Reihung von Aussagen dar, wie sie ASCHERMANN aufgewiesen hat. Sie stehen zudem in der Einzahl, obwohl die beiden Rahmenverse von zwei Lastern sprechen. Die einzige Verbindung besteht über ταῦτα, das als Neutrum Plural zur Not die Mehrzahl von Subjekten in Vers 2 mit den Singularformen der folgenden Verben zu verbinden vermag[5]. Es ist also anzunehmen,

---

1) Vgl. BECKER, Untersuchungen 312-325, bes. 313f.

2) Kap. 19 ist ein ähnliches Gebilde wie Kap. 15, das auch Elemente aus der Lebensgeschichte übernimmt, recht formlos paränetisch ausmünzt und an eine gutgestaltete Paränese hängt. Es ist deshalb wie Kap. 15 als eine redaktionelle ad hoc Bildung zu werten.

3) CHARLES, Text 93f.; ASCHERMANN, Parän. Formen 46f.; BECKER, Untersuchungen 313f.; Testamente 73.

4) Vers 6 ist rhytmisch unsicher, ist aber doch eher Prosa (BECKER, Testamente 73, Anm. 6a); jedenfalls zeigt er durch den Subjektwechsel seinen sekundären Charakter. Er fehlt zudem gänzlich in A.

5) BLASS/DEBRUNNER/REHKOPF, Paragr. 133.

dass das ehemals selbständige Stück nur einem der beiden Laster gewidmet war; der Vergleich mit den biblischen Parallelen (s.u.) empfiehlt eindeutig die Geldgier. - Aus allen diesen Gründen scheint es berechtigt, 18,3-5 zu isolieren und das redaktionelle ταῦτα durch Ἡ φιλαργυρία zu ersetzen.

TJud 18,3-5 ist also eine traditionelle beschreibende Reihe über die Geldgier, welche analog zu TJud 14,1-4.7f.; 16,1-3 und wohl im gleichen Redaktionsprozess in die SER-Passage des retouchierten TJud eingeschoben worden ist.

TJud 18,3-5 :

I. Geld und Mitmensch :

18,3 Ἡ φιλαργυρία[6] ἀφιστᾷ νόμου θεοῦ,
καὶ τυφλοῖ τὸ διαβούλιον τῆς ψυχῆς,
καὶ ὑπερηφανίαν ἐκδιδάσκει,
καὶ οὐκ ἀφίει ἄνδρα ἐλεῆσαι τὸν πλησίον αὐτοῦ.

II. Geld und Mensch :

4 στερίσκει τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἀπὸ πάσης ἀγαθοσύνης,
καὶ συνέχει αὐτὸν ἐν μόχθοις καὶ πόνοις,
καὶ ἀφιστᾷ ὕπνον αὐτοῦ,
καὶ καταδαπανᾷ σάρκας αὐτοῦ,

III. Geld und Gott :

5 καὶ θυσίας θεοῦ ἐμποδίζει,
καὶ εὐλογίας οὐ μέμνηται,
καὶ προφήτῃ λαλοῦντι οὐχ ὑπακούει,
καὶ λόγῳ εὐσεβείας προσωχθίζει.

Die Dreiteilung der Reihe ergibt sich aus der Gruppierung der Kurzzeilen nach den Wirkungsbereichen der Geldgier. Die erste Zeile statuiert den fundamentalen Gegensatz der Geldgier zum göttlichen Gesetz, wie dies gern zu Beginn einer Paränese getan wird (vgl. TRub 4,6; TSim 5,3; TJud 19,1; TGad 4,1a). Dann fol-

6) Ersatz für ταῦτα; s. die Erklärung in der vorausgehenden Literarkritik.

gen die schlechten Auswirkungen auf das menschliche Zusammenleben (I.), auf Leib und Seele (II.) und schliesslich für die Uebungen der Frömmigkeit, also auf das Verhältnis zu Gott im konkreten Vollzug (III.). Dieses düstere Tableau ist wohl, wie etwa die Reihe über den Neid in TSim 4,7-9 ein fragmentarisches Stück traditioneller Paränese.

Das Geld ist zwar, wie der Wein, in den weisheitlichen Traditionen grundsätzlich etwas Gutes, da ja gerechter Reichtum als Gottesgeschenk betrachtet wird (vgl. 1Kön 10,14-22; Spr 8,18; 10,22; 22,4; EpAr 186.204f.), doch ist durch dieselbe Literatur hindurch auch immer wieder die Warnung des reichen Pseudo-Salomon (Koh 5,9 LXX) zu vernehmen :

Ἀγαπῶν ἀργύριον - οὐ πλησθήσεται ἀργυρίου·

Aus dieser Unersättlichkeit der Reichen erwachsen deren Härte zu den Armen (Spr 18,23), deren Unrechtlichkeiten (Spr 11,1.26), deren Betrügereien (Spr 21,6; Am 8,4-6), sodass die Propheten und Weisen die Sucht nach Geld und Reichtum als ein fundamentales Uebel im sozialen Bereich erkannt und gebrandmarkt haben. Die kynisch-stoische Tradition verurteilt das Laster mit heftigsten Worten[7]; 4Makk 1,26 ist ein erster Reflex dieser stoischen Haltung innerhalb der frühjüdischen Schriften, indem es die φιλαργυρία in seinem System der sittlichen Verkommenheiten (ἡ κακοήθης διάθεσις) mit Prahlerei, Ehrgeiz, Zanksucht und Verleumdung zusammenschliesst und in der Seele des Menschen lokalisiert. Die pointierte Formulierung der Geldsucht als Grundübel, welche biblische Weisheit mit der stoischen Radikalität verbindet, findet sich in der Folgezeit in fast gleichlautenden Sentenzen bei PseuPhok 42-47 :

42 Ἡ φιλοχρημοσύνη μήτηρ κακότητος ἁπάσης.
44 Χρυσέ, κακῶν ἀρχηγέ, βιοφθόρε, πάντα χαλέπτων...,

Paulus, 1Tim 6,10a:

ῥίζα γὰρ πάντων τῶν κακῶν ἐστιν ἡ φιλαργυρία,

7) Vgl. GEFFCKEN, Kynika und Verwandtes 38ff.; VAN DER HORST, The Sentences of PseuPhoc 142-145.

und bei POLYKARP, 2Phil 4,1a :

ἀρχὴ δὲ πάντων χαλεπῶν φιλαργυρία.[8]

In TJud 18,3-5 wird auf andere Weise diese gleiche radikale Bosheit der Geldgier beschrieben, nämlich in einer einfachen Liste, welche die wichtigsten Bereiche menschlichen Tuns umfasst. In der vorangestellten Betonung der Gottwidrigkeit dieses Lasters (18,3a) ist wohl die spezifisch theologische Begründung der sozialen Bösartigkeit der Geldsucht zu sehen, wie sie in QMt 6,24b Par ihre Sentenzform findet[9].

2.2.5 TDan 2,1 - 5,1 : Das doppelköpfige Uebel von Zorn und Lüge

"TDan ist das literarkritisch am schwierigsten zu analysierende Testament, weil verschiedene Hände nachhaltig Bearbeitungen angebracht haben"[1]. Grundschrift und nachträgliche Ueberarbeitung lassen sich stellenweise nur mit Mühe trennen, da sie sich gegenseitig angepasst haben. Was sofort auffällt, ist der grosse Block 2,1 - 5,1, der von solch frappierender Geschlossenheit in der Gedankenführung und der formalen Strukturierung ist, dass sich von ihm selbst und weniger von den ihn umgebenden Texten aus der Lebensgeschichte und der Paränese (1,2-9; 5,2f.) her, die Notwendigkeit ergibt, ihn als selbständige Einheit zu betrachten. Tatsächlich besteht die einzige Verbindung des ganzen Blocks mit dem übrigen Testament in einer Bemerkung zu Beginn (2,1; s. Anm. 2), welche deshalb stark im Verdacht steht, redaktionelle Rückverbindung zu sein (vgl. TBen 10,2).

Die Lebensgeschichte (1,2-9) und die Paränese (5,2f.) der Grundschrift hatten jedoch ihrerseits unter der Einfügung von 2,1 -

---

8) Vgl. auch 2,2; 4,3; 6,1; 11,1; Barnabas zitiert wohl Paulus (vgl. 4,1 mit 1Tim 6,7); hinter beiden steht aber die weisheitliche Tradition Ijob 1,21.

9) Vgl. Eph 5,5; Kol 3,5; Barnabas, 2Phil 11,2b: Si quis non se abstinuerit ab avaritia, ab idololatria coinquinabitur.

---

1) BECKER, Untersuchungen 347.

5,1 zu leiden, da sie durch redaktionelle Korrekturen nachträglich auf das beherrschende Doppelthema von "Zorn und Lüge" abgestimmt wurden; vor allem die Lebensgeschichte wurde dadurch zu einem unkohärenten Gemisch von beschreibenden Stücken und psychologischen Begründungen mit dem für die sekundären Partien typischen dualistischen Einschlag. Die Paränese der Grundschrift (5,2ac.3) wurde, wohl fragmentarisch, mit einer kleinen redaktionellen Retouche (5,2b) an den ganzen Block 2,1 - 5,1 angefügt. Ohne diese Retouche entspricht sie genau jenen Versen der Lebensgeschichte, die nicht von "Zorn und Lüge" sprechen, nämlich 1,4f. (9), die also zur Grundschrift gehören.

TJud 2,1 - 5,1 weist sich von seiner eigenen Geschlossenheit her als selbständige Paränese aus, die jedoch den sie unmittelbar umgebenden Passagen der Lebensgeschichte und der Paränese der Grundschrift etwas vom eigenen Thema aufgedrängt hat.

TDan 2,1 - 5,1 :

Einleitung :

(2,1) [Καὶ νῦν, τέκνα μου, (...)[2]
ἐὰν μὴ διαφυλάξητε ἑαυτοὺς ἀπὸ τοῦ πνεύματος τοῦ ψεύδους
καὶ τοῦ θυμοῦ καὶ ἀγαπήσητε τὴν ἀλήθειαν καὶ τὴν μακροθυμίαν
ἀπολεῖσθε.]

I. Beschreibung des Zornes

a. Der Zorn ist Blindheit

2,2 *Τύφλωσίς ἐστιν ἐν τῷ θυμῷ, τέκνα μου,
καὶ οὐκ ἔστι τις θυμώδης ὁρῶν πρόσωπον ἐν ἀληθείᾳ·[3]
3 ὅτι κἂν πατήρ, κἂν μήτηρ ἐστίν,
ὡς πολεμίοις προσέχει αὐτοῖς[4]·

2) Die redaktionelle Rückverbindung zur Testamentssituation ist weggelassen: ἐγὼ ἀποθνήσκω, καὶ ἐν ἀληθείᾳ λέγω ὑμῖν ὅτι ...

3) bd; α erreicht noch grössere Prägnanz, indem es für beide Zeilen θυμός zum Subjekt macht:
Τύφλωσίς ἐστιν ὁ θυμός,
καὶ οὐκ ἐᾷ ὁρᾶν πρόσωπόν τινος ἐν ἀληθείᾳ.

4) Nur b hat fehlerhaftes ἑαυτοῖς.

ἐὰν ᾖ ἀδελφός,
οὐκ οἶδεν·
ἐὰν προφήτης Κυρίου,
παρακούει·
ἐὰν δίκαιος
οὐ βλέπει,
φίλον
οὐ γνωρίζει.

4 Περιβάλλει γὰρ αὐτον τὸ πνεῦμα τοῦ θυμοῦ τὰ δίκτυα τῆς πλάνης,
καὶ τυφλοῖ τοὺς φυσικοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτοῦ,
διὰ τοῦ ψεύδους σκοτοῖ τὴν διάνοιαν αὐτοῦ,
καὶ τὴν ἰδίαν ὅρασιν παρέχει αὐτῷ.

5 Ἐν τίνι δὲ περιβάλλει τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτοῦ;
ἐν μίσει καρδίας,
*καὶ δίδωσιν αὐτῷ καρδίαν ἰδίαν[5] κατὰ τοῦ ἀδελφοῦ εἰς φθόνον.

b. Der Zorn ist schlecht

3,1 Πονηρός ὁ θυμός, τέκνα μου,
καὶ γὰρ αὐτῇ τῇ ψυχῇ αὐτὸς γίνεται ψυχή.

2 καὶ τὸ μὲν σῶμα ἰδιοποιεῖται τοῦ θυμώδους,
τῆς δὲ ψυχῆς κατακυριεύει,
καὶ παρέχει τῷ σώματι δύναμιν ἰδίαν,
ἵνα ποιήσῃ πᾶσαν ἀνομίαν.

3 *Καὶ ὅταν ταῦτα πάντα πράξῃ τὸ σῶμα,
δικαιοῖ τὰ πραχθέντα καὶ ἡ ψυχή[6],
ἐπειδὴ οὐ βλέπει.

4 Διὰ τοῦτο ὁ θυμούμενος, ἐὰν μὲν ᾖ δυνατός,
τριπλῆν ἔχει τὴν δύναμιν ἐν τῷ θυμῷ·
μίαν μὲν διὰ[7] τῆς βοηθείας τῶν ὑπουργούντων,
δεύτερον δὲ διὰ τοῦ πλούτου,
παραπείθων καὶ νικῶν ἐν ἀδίκῳ,

5) be(A); aafg lassen aus.

6) α; β(ohne d) hat schwerverständlich: καὶ ὅταν πράξῃ ἡ ψυχή, δικαιοῖ τὸ πραχθέν.

7) b allein fügt an: τῆς δυνάμεως καὶ.

τρίτην τὴν φυσικὴν ἔχων τοῦ σώματος,
καὶ δι' ἑαυτοῦ δρῶν τὸ κακόν.

5 Ἐὰν δὲ ἀσθενὴς ᾖ ὁ θυμούμενος,
διπλῆν ἔχει τὴν δύναμιν παρὰ τὴν τῆς φύσεως·
βοηθεῖ γὰρ αὐτῷ[8] ὁ θυμὸς πάντοτε ἐν παρανομίᾳ.

6 [Τοῦτο τὸ πνεῦμα ἀεὶ μετὰ τοῦ ψεύδους ἐκ δεξιῶν τοῦ Σατανᾶ πορεύεται, ἵνα ἐν ὁμότητι καὶ ψεύδει γίνωνται αἱ πράξεις αὐτοῦ.]

II. Mahnworte

a. Seht die Nichtigkeit des Zornes ein !

4,1 Οὐκοῦν σύνετε τὴν δύναμιν τοῦ θυμοῦ,
ὅτι ματαία ἐστίν.
2 Ἐν γὰρ λόγῳ παροξύνει πρῶτον,
εἶτα ἐν ἔργοις δυναμοῖ τὸν ἐρεθιζόμενον,
καὶ ἐν ζημίαις πικραῖς ταράσσει τὸ διαβούλιον αὐτοῦ·
καὶ οὕτως διεγείρει ἐν θυμῷ μεγάλῳ τὴν ψυχὴν αὐτοῦ.

b. Erzürnt nicht !

3a Ὅτε οὖν λαλεῖ τις καθ' ὑμῶν,
ὑμεῖς μὴ[9] κινεῖσθε εἰς θυμόν.
b [καὶ ἐάν τις ἐπαινῇ ὑμᾶς ὡς ἀγαθούς,
μὴ ἐπαίρεσθε, μηδὲ μεταβάλλεσθε,
μήτε εἰς τέρψιν
μήτε εἰς ἀηδίαν[10].]
4 Πρῶτον γὰρ τέρπει τὴν ἀκοήν,
καὶ οὕτως ὀξύνει τὸν νοῦν, νοῆσαι τὸ ἐρεθισθέν,
καὶ τότε θυμωθεὶς νομίζει δικαίως ὀργίζεσθαι.

c. Erschreckt nicht !

5 Ἐὰν ζημίᾳ, ἐὰν ἀπωλείᾳ τινὶ περιπέσῃ, τέκνα μου,
μὴ θροεῖσθε·

---

8) α; β(ohne d): αὐτοῖς (falsch).

9) b lässt aus; ergänzt nach allen andern.

10) afd; b: εἰδέαν ist sinnlos; CHARLES, Uebers. 126, hält καὶ ἐάν τις ... ἀηδίαν für interpoliert, da Vers 4 direkt an 3a anschliesst.

ὅτι αὐτὸ τὸ πνεῦμα ἐπιθυμῆσαι ποιεῖ τοῦ ἀπολωμένου,
ἵνα θυμωθῇ διὰ τοῦ πόθου.

d. Seid nicht traurig !

6 Ἐὰν ζημιωθῆτε ἑκουσίως *ἢ ἀκουσίως,[11]
μὴ λυπεῖσθε·
ἀπὸ γὰρ λύπης ἐγείρει[12] θυμὸν [μετὰ ψεύδους].

III. Fluch und Segen :

(7) [Ἔστι δὲ διπρόσωπον κακὸν *ὁ θυμὸς[13] μετὰ ψεύδους,
καὶ συνερῶνται ἀλλήλους, ἵνα ταράξωσι τὸ διαβούλιον·
ταρασσομένης δὲ τῆς ψυχῆς συνεχῶς,
ἀφίσταται Κύριος ἀπ' αὐτῆς,
καὶ κυριεύει αὐτῆς ὁ Βελίαρ.

(5,1) Φυλάξατε οὖν, τέκνα μου, τὰς ἐντολὰς τοῦ Κυρίου,
καὶ τὸν νόμον αὐτοῦ τηρήσατε·
ἀπόστητε δὲ ἀπὸ θυμοῦ,
καὶ μισήσατε τὸ ψεῦδος,
ἵνα Κύριος κατοικήσῃ ἐν ὑμῖν,
καὶ φύγῃ ἀφ' ὑμῶν ὁ Βελίαρ.]

Die aus dem Gesamt des TDan herausgelöste thematische Einheit 2,1 - 5,1 ist selbst wieder in zwei Etappen gewachsen, da, wie das Folgende zeigt, ein einheitlicher Grundstock (2,2 - 3,5; 4,1-6) durch Zusätze (2,1; 6,6; 4,7 - 5,1) zu einer grösseren Komposition erweitert wurde[14].

In 2,1 wird nämlich das Thema von den beiden Lastern des Zornes und der Lüge mit einem dunkel mahnenden Ton angeschlagen

11) Ergänzt nach allen (ausser c), da b wegen Homoioteleuton auslässt.

12) nämlich: πνεῦμα (vgl. 5b).

13) de; b hat falsch θυμόν; afg lassen die ganze erste Zeile aus, wohl wegen des Homoioteleutons μετὰ ψεύδους.

14) BECKER, Untersuchungen 347f., hat diese weitergehende Analyse, welche zwei Etappen aufzuzeigen vermag, nicht unternommen. Er hat deshalb im "Aufbauschema" Ueberschriften verwendet, die nicht mit den tatsächlichen Inhalten übereinstimmen.

(ἀπολεῖσθε), in 3,6 ebenso drohend (Σατανᾶς) wieder aufgenommen und dann in den beiden abschliessenden Versen 4,7 und 5,1 zur vollen negativen und positiven Entfaltung gebracht. 4,7 schildert das doppelköpfige Uebel Zorn und Lüge, das den Kyrios vertreibt und Belier zum Herrscher macht, während 5,1 die als Gegenstück gestaltete Aufforderung bringt : Befreit euch von Zorn und Lüge, dann wohnt der Kyrios in Euch und Beliar flieht.

Die Stücke zwischen diesen Zorn-Lüge-Passagen bestehen aus paränetischem Material, dessen Thema nur der θυμός ist[15]. Die erste Strophe (a) der ausführlichen Beschreibung des Zornes steht vollständig unter dem in 2,2a thesenartig aufgestellten Satz : Blindheit ist im Zorn (oder a : ist der Zorn). Er lässt niemanden mehr offen in die Augen schauen (2b.3), verfinstert durch Verführung und Lüge Augen und Sinn (4) und umstrickt mit Hass die Augen (5). Auf dieses erste, gut durchgeführte Traktat folgt die zweite Strophe (b) mit einem neuen Leitsatz : Schlecht ist der Zorn (3,1a). Er ergreift so Besitz vom Menschen, dass er zur Seele der Seele wird (1b) und sich den Körper zu eigen macht (2b), sodass er durch den Leib und die Seele Tat und Rechtfertigung in seiner Macht hat (3). Diese seltsame Vermehrung der zerstörerischen Macht, die der Mächtige auf dreifache Art (4), der Schwache aber immerhin noch auf zweifache (5) im Zorn erfährt, leitet zur ersten Mahnung des imperativischen Hauptteiles (II.) hin, welche kontrastierend zur Schilderung der Machtvermehrung durch den Zorn dazu aufruft, einzusehen, dass diese ganze δύναμις des Zornes Nichtigkeit ist (vgl. Koh 1,2 u. ö.). Dem Einsichtigen erscheint dieser Machtgewinn als sinnlose psychische Aufbauschung der "Erregung" bis zum "grossen Zorn", wie 4,2 anschliessend mit distanzierter Beobachtung beschreibt (vgl. 4,4).

Nach dieser grundsätzlichen Mahnung zur σύνεσις (vgl. TJud 14,5) folgen noch drei konkretere Mahnworte, welche an typische

---

15) διὰ τοῦ ψεύδους in 2,4b ist thematisch nebensächlich und steht zufällig wie etwa λύπη in 4,6b, φθόνος in 2,5b und πλοῦτος in 3,4. In 4,6b ist μετὰ ψεύδους zur Parallelisierung mit 4,7a hinzugefügt, stammt also von der gleichen Hand wie der Zusatz 4,7 - 5,1.

Lebenssituationen anknüpfen (konditionale Reihe) und dann vor Zorn (b), Schreckhaftigkeit (c) und Trauer (d) warnen und jedesmal eine kurze Begründung anschliessen (4,4.5b.6b). Die ursprüngliche Paränese schloss dann in 4,6b mit dem thematischen Stichwort θυμός (vgl. Anm. 15).

Ueberblickt man den Gedankengang der beiden Etappen, so ergibt sich ohne weiteres folgendes, schon bekannte Schema :

⟨Einleitung	2,1⟩
I. Beschreibung	2,2-3,5⟨.6⟩
II. Mahnungen	4,1-6
⟨III. Fluch und Segen	4,7 - 5,1⟩

Die Komposition variiert also im Kleinen das schon als Strukturprinzip der Testamente erkannte <u>Bundesformular</u>[16]. Sie beweist dadurch ihre formale Selbständigkeit. Zudem bietet sie die seltene Gelegenheit, zu beobachten, wie ein weisheitlicher Text durch wenige Retouchen nicht nur eine neue Form bekommt, sondern auch in ein neues gedankliches System umgegossen wird. Die einfache Paränese über den Zorn, deren Kraft in der Verbindung von Beobachtungen (I) und Folgerungen (II) liegt, wird ja in das dualistische Kampfbild von Kyrios und Beliar transponiert (2,1; III), wo Zorn und Lüge zur eschatologischen Untugend werden.

Auf dem Spiel steht jetzt nicht mehr ein verstehendes Einvernehmen mit den Nächsten (2,3), oder die Autonomie über die psychischen Kräfte (3,1-3), oder die Ausgeglichenheit in widerlichen Umständen (4,3-6), sondern vielmehr die Gegenwart und Einwohnung des Kyrios. Wird das doppelte Uebel von Zorn und Lüge nicht beherrscht,

> weicht der Kyrios aus der Seele
> und herrscht über sie der Beliar (4,7b),

während die Abwendung vom Zorn und der Hass auf die Lüge zur Folge haben, dass

> der Kyrios in euch wohne,
> und fliehe von euch der Beliar (5,1c).

---

16) Vgl. BECKER, Untersuchungen 348. Die von mir gebotene Strukturierung entspricht dem Bundesformular bedeutend besser, wie ein Vergleich sofort zeigt.

In der <u>ursprünglichen Paränese</u> ging es um den Zorn als menschliche Leidenschaft, die schädlich ist, und deshalb möglichst beherrscht werden soll[17]. Dies ist auch die Wertung, welche der Zorn in der biblischen Weisheitsliteratur normalerweise bekommt[18]. Schon in den ältesten Kapiteln des Spruchbuches findet sich die negative Wertung der agressiven Kräfte des Zornes (vgl. Spr 15,18; 16,14; 19,19; 27,4), und öfters werden diese im direkten Gegensatz zur Haltung des Weisen gesehen : Spr 15,1 LXX : ὀργὴ ἀπόλλυσιν καὶ φρονίμους (vgl. 14,29; 29,8). Diese Sicht konnte in der späteren Weisheit unter dem Einfluss der stoischen Philosophie nur verstärkt werden. "Während Akademiker und Peripatetiker den Zorn für natürlich, ja notwendig zu grossen Handlungen und Tugenden, vor allem kriegerischer Tapferkeit, erklären und nur auf Mässigung und Lenkung des Zornes durch die Vernunft zielen, gilt der Stoa ὀργὴ καὶ τὰ εἴδη αὐτῆς als eines der hauptsächlichsten πάθη, das möglichst ganz auszurotten ist"[19]. EpAr 253f. gibt dazu als Heilmittel seine typische theozentrische Empfehlung :

> Du musst daran denken, dass Gott die ganze Welt in Gnade und nicht im Zorn leitet. Ihm aber musst du, König, folgen (254; vgl. Weish 12,16).

4Makk 2,15ff.; 3,3 zählt den Zorn zu den βιαιότερα πάθη, welche von der Vernunft beherrscht werden können und sollen, und sowohl

---

17) In 2,4 wird allerdings der Geist des Zornes als Fischer, der die Netze des Irrtums auswirft, personifiziert. Auch in 4,5b ist er als handelndes πνεῦμα vorgestellt. Diese beiden Stellen sind zwar den vielen anderen, die nur vom Zorn als menschlicher Leidenschaft sprechen, völlig untergeordnet, doch sind sie immerhin als Indizien dafür zu respektieren, dass schon in der ursprünglichen Paränese eine "pneumatisierende" Tendenz vorhanden war.

18) Ausgeschlossen aus der Betrachtung sind die theologischen Begriffe "Zorn Gottes" und des daran partizipierenden "gerechten Zorns" des Menschen. - Ein Blick in die Konkordanz zeigt zudem, dass seit der LXX θυμός und ὀργή bedeutungsgleich sind und ununterschieden auf gemeinsame hebräische Begriffe zurückgehen (vgl. HATCH/REDPATH 660c mit 1008b). Es sind deshalb beide Begriffe zu konsultieren: SAUER, Art.: אף, ThHWAT 1 (1971) 220-224; BUECHSEL, Art.: θυμός, ThWNT 3 (1938) 167; dazu folgende, dem menschlichen Zorn gewidmete Seiten aus ThWNT 5 (1954), Art.: ὀργή, 394f. (FICHTNER, im AT); 414.418 (SJOEBERG/STAEHLIN, in Apokr., Pseudepigr. und bei Philo); 419-422 (STAEHLIN, im NT); 418f. (PROKSCH, bei Josephus).

19) KLEINKNECHT, Art. : ὀργή, ThWNT 5 (1954) 384. - Vgl. bes. die Traktate De (cohibenda) ira von PHILODEMOS v. Gadara (110-40/35 v.), SENECA (4 v./1 n.-65 n.) und PLUTARCH (50-120 n.), mit deren Lebensdaten die frühjüdische Zeit abgedeckt wird. Viele Materialien bei VAN DER HORST, The Sentences of Pseu Phoc 153.156f.

Jesus Sirach (vgl. 10,18; 20,2; 27,30) als auch die Weish Salomos (vgl. 10,1-4) betonen die Gegensätzlichkeit von vernünftiger Lebensführung und Zorn. Diese Linie ist über PsSal 16,10b; PseuPhok 57.63f.; PseuMen 78, das Neue Testament (vgl. Mt 5,22; Röm 2,8; bes. Jak 1,19f.) bis in die urchristlichen paränetischen Schriften zu verfolgen[20], ohne dass wesentliche Aspekte hinzukommen würden. Die Rabbinen fanden in Hillel und Schammai die typischen Verkörperungen von Sanftmut und Zornmütigkeit und illustrierten in AbRN A 15 (GOLDIN 78-82) und B 29 (SALDARINI 171-175) den Spruch des R. Eliᶜezer b. Hyrqanos (um 90 n.): "Sei nicht schnell zornig !" (Ab 2,10b), mit einer eindrücklichen Reihe von Exempla. In diesem Sinn kann man TDan 2,1 - 5,1 ein Stück hillelitischer Ethik nennen.

2.2.6 TGad 3,1 - 5,5 : Vom schlechten und todbringenden Hass

Schon bei der ersten Lektüre von TGad fällt auf, dass die Lebensgeschichte in 2,5 plötzlich abbricht und dem langen Traktat über den Hass (3,1 - 5,8) Platz macht. In 5,9-11 wird jedoch der Erzählfaden wieder aufgenommen und die Lebensgeschichte zu Ende gebracht, worauf dann - wie es dem Aufbauschema eines "Testaments" entspricht - die eigentliche Paränese folgt. Diese gibt in zwei "konditionalen Weisungsreihen" Hilfe für das Verhalten des Gläubigen zum sündigen (6,4-7) und zum erfolgreicheren (7,1-7) Mitmenschen[1].

Nach der Stellung innerhalb des Testamentes (hinter der Lebensgeschichte) und dem Inhalt der Paränese (unbedingte Nächstenliebe) ist es klar, dass in 6,3 -7,7 die Paränese der Grundschrift zu sehen ist. Die Schilderung des Hasses in 3,1 - 5,8, welche sich dualistischer Vorstellungen und der entsprechenden Pneumatologie bedient, reiht sich hingegen bestens den anderen,

20) Vgl. nur Did 3,2; 15,3; 1Klem 13,1; 39,7; 45,7; 46,5;50,4; IGNATIUS, Philad 8,1; PastHerm, Mand 5.2,4 (WHITTAKER 31) u. ö.

1) Vgl. ASCHERMANN, Parän. Formen 84-85.

bis jetzt schon erkannten Einschüben mit den gleichen Charakteristiken an. - Auch hier muss für eine Detailanalyse auf die Untersuchung von BECKER verwiesen werden[2], dessen literarkritische Resultate wie folgt aussehen :

Tab. 12 : Literarkritische Analyse von TGad (nach BECKER)

	Grundschrift	Sekundäre Retouchen	Sekundäre Paränesen[3]
I. Lebensgeschichte	1,1-4	← 1,6-9	
	2,1-5		Frgt 1 : 3,1-3bα
		3,3bβ →	Komposition : 4,1-7
			Frgt 2 : 5,1
		5,2 →	Frgt 3 : 5,3-5
		5,6.(7f.) →	
	5,9-11		
II. Paränese	6,1a	← 6,1b-3a	
	6,3b-7 7,1-6	← 7,7	
III. Zukunftsaussagen	Kap. 8 (bearbeitet)		

2) Untersuchungen 356-364.

3) Diese Abtrennung der Teilstücke unter sich samt den Bezeichnungen Komp(osition) und Frgt 1-3 entsprechen nicht BECKER's Analyse, s. Anm. 2.

1,6-9 : Die Verse müssen als sekundär angesehen werden, da die Beschuldigung Josefs als Lügner unmöglich in die Grundschrift passt, die stets voller Lob über Josef ist. Dazu kommt, dass in diesem Stück die Pneumatologie beginnt, welche in den Einschüben herrscht. Die Lebensgeschichte bleibt vollständig.

3,3bβ; 5,2; 5,6 : sind Rückverbindungen der drei Hass - Fragmente zur Lebensgeschichte.

6,1b-3a; 7,7 : sind eine sekundäre Rahmung der Paränese der Grundschrift. Sie haben keinen Bezug zum tatsächlichen Inhalt der Paränese und bringen erneut den "Geist des Hasses" ins Spiel.

Die Lebensgeschichte der Grundschrift ist nach Eliminierung der sekundären Retouchen und des paränetischen Blockes über den Hass eine kontinuierliche Erzählung von der Tötungsabsicht Gad's, seiner "unbarmherzigen Leber" (5,11), dem Verkauf Josefs durch Juda (was hier gleichsam einer Errettung Josefs gleichkommt : 2,5), und der Bestrafung Gad's an der Leber; also eine Erzählung, die nach dem eigenen Leitsatz in 5,10 gebaut ist : "Womit einer ungesetzlich handelt, daran wird er auch bestraft." Dieses Thema jedoch ist typisch für die Lebensgeschichte der Grundschrift auch anderer Testamente (vgl. TSim 2 + 4).

3,1 - 5,6 kann somit als sekundärer Einschub betrachtet werden. Er ist aber selbst wieder nicht aus einem Guss, da eine weitergehende Literarkritik mehrere formal selbständige Einheiten aufzuweisen vermag[4].

Im Mittelpunkt stehen 4,1-7, die eine selbständige, formal ausgewogene Komposition mit dem Thema Hass-Liebe // Tod-Leben darstellen (s.u.). Sie sind unmittelbar von zwei beschreibenden Reihen umschlossen, welche die Schlechtigkeit des Hasses (vgl.

4) BECKER, Untersuchungen 359f., kommt zu zwei abgeschlossenen Paränesen 4,1 - 5,2 (Paränese mit dem Gegensatz: Hass - Liebe zum Nächsten) und - die beiden übrigbleibenden Frgte zusammennehmend - 3,1-3; 5,3-8 (Paränese mit dem Gegensatz: Hass - Gerechtigkeit). Diese inhaltliche Strukturierung gibt aber, wie zu zeigen ist, gewissen formalen Eigenheiten der beiden Stücke zu wenig Gewicht und bringt Unvereinbares zusammen, wie etwa 5,1 zu 4,1-7. Ebenso gut könnte man die drei Frgte zu einer Dreierkomposition über "Besessenheit und Befreiung vom Hass" (vgl. o. Kap. 2.2.2, vom Neid) zusammenschliessen.

3,1 : κακόν ἐστιν... ; 5,1 : κακὸν τὸ μῖσος) ausmalen, während ein weiteres, kurzes Lehrstück von der Ueberwindung des Hasses durch die δικαιοσύνη und ταπείνωσις (5,3-5) die ganze Zusammenstellung zu einem gedanklichen Abschluss bringt[5].

Die drei kurzen Stücke sind paränetische Miniaturen, die - im Unterschied 4,1-7 - nur im Anschluss an eine selbständige Texteinheit Bestand haben können. Der Redaktor des ganzen Blockes hat sie deshalb um 4,1-7 herum gelegt und zusätzlich - wieder im Unterschied zu 4,1-7 - durch die Retouchen mit der Testamentssituation verbunden.

TGad 4,1-7 (Komp.) : Hass will Tod - Liebe will Leben

I. Hass ist mörderisch :

3 Ἐὰν γὰρ πταίσῃ ὁ ἀδελφός,
εὐθὺς θέλει ἀναγγεῖλαι πᾶσι,
καὶ σπεύδει, ἵνα κριθῇ περὶ αυτῆς
καὶ κολασθεὶς αποθάνῃ.

4,1 Φυλάξασθε οὖν, τέκνα μου, ἀπὸ τοῦ μίσους,
ὅτι εἰς αὐτὸν τὸν Κύριον ἀνομίαν ποιεῖ.

2 Οὐ γὰρ θέλει ἀκούειν λόγων ἐντολῶν αὐτοῦ περὶ ἀγάπης τοῦ πλησίον,
καὶ εἰς τὸν θεὸν ἁμαρτάνει.

4 Ἐὰν δὲ ᾖ δοῦλος,
συμβάλλει αὐτὸν πρὸς τὸν Κύριον αὐτοῦ,
καὶ ἐν πάσῃ θλίψει *ἐπιχειρεῖ κατ' αὐτοῦ[6],
εἴπως θανατώσει αὐτόν.

5 Τὸ γὰρ μῖσος ἐνεργεῖ τῷ φθόνῳ[7] καὶ κατὰ τῶν εὐπραγούντων·
τὴν προκοπὴν ἀκούων καὶ ὁρῶν πάντοτε ἀσθενεῖ[8].

---

5) Auch ASCHERMANN, Parän. Formen, analysiert die drei Frgte als selbständige formale Gebilde: 3,2-3 ist nach ihm eine "erweiterte beschreibende Reihe"(52), 5,1 eine "positiv beschreibende Reihe" (44f.) und 5,3-5 eine "negativ beschreibende Reihe" (34f.).

6) Nur b.A; alle anderen haben ἐπιχαίρει αὐτῷ, was schwerlich dem Kontext entspricht, vgl. CHARLES, Text 163; Uebers. 153.

7) b; α wechselt μῖσος und φθόνος gegenseitig aus; af: ὁ γὰρ φθόνος συνεργεῖ τῷ φόνῳ.

8) Die sinngemässe Aufteilung in zwei ungefähr gleich lange Zeilen ist nur eine

II. Liebe und Hass : Leben und Tod :

6 Ὥσπερ γὰρ ἡ ἀγάπη (a)
καὶ τοὺς νεκροὺς θέλει ζωοποιῆσαι,
καὶ τοὺς ἐν ἀποφάσει θανάτου θελήσει ἀνακαλέσασθαι,
οὕτως τὸ μῖσος (b)
τοὺς ζῶντας τελεῖ ἀποκτεῖναι,
καὶ τοὺς ἐν ὀλίγῳ ἁμαρτήσαντας οὐ θέλει ζῆν.
7 Τὸ γὰρ πνεῦμα τοῦ μίσους διὰ τῆς ὀλιγοψυχίας (b')
συνεργεῖ τῷ Σατανᾷ ἐν πᾶσιν εἰς θάνατον τῶν ἀνθρώπων·
τὸ δὲ πνεῦμα τῆς ἀγάπης ἐν μακροθυμίᾳ (a')
συνεργεῖ τῷ νόμῳ τοῦ θεοῦ εἰς σωτηρίαν ἀνθρώπων.

Der Aufbau dieses zentralen Stückes ist recht einfach, da es mit wenigen, aber wirkungsvollen formalen Mitteln ein einziges Thema konzis behandelt, nämlich den Gegensatz von Hass und Liebe, hinter welchem das grössere Gegensatzpaar Tod-Leben steht, welches nochmals den umfassenderen Gegensatz Satan-Gott signalisiert.

In den einleitenden Zeilen (4,1f.) wird, wie schon in TRub 4,6; TSim 5,3; TJud 18,3 (19,1), nach der Aufforderung der grundsätzliche Gegensatz zur göttlichen Welt statuiert, diesmal etwas ausführlich in drei nuancierenden Zeilen : Der Hassende tut "Ungesetzlichkeit" (ἀνομία) gegen den Herrn, missachtet dessen Gebote über die Nächstenliebe, "sündigt gegen Gott". - Die beiden folgenden Strophen begründen (vgl. das zweimalige γάρ in 4,3 und 6) diese Gottwidrigkeit des Hasses und legen sie bekräftigend durch Bildworte (I.) und eine grosse antithetische Formulierung (II.) auseinander.

Strophe I entwickelt in einer zweigliederigen, konditionalen Reihe, deren "Glieder zu regelrechten kleinen Beispielerzählungen ausgewachsen sind"[9], die mörderische Absicht des Hassenden

---

der möglichen (CHARLES, ASCHERMANN, BECKER). SCHNAPP und RIESSLER trennen nach φθόνῳ und machen den ganzen übrigen Satzteil von ἀσθενεῖ (κατὰ ...) abhängig; DE JONGE, Testamente 60.

9) ASCHERMANN, Paränetische Formen 53; vgl. u. TLev 13,7f.

gegenüber dem Bruder (4,3), dann gegenüber dem Sklaven (4,4). Der Hassende setzt alles in Bewegung, um beide aus irgendwelchen, unbedeutenden Gründen in den Tod zu bringen, denn zusammen mit dem Neid (4,5) kann er kein Gelingen oder Vorwärtskommen eines anderen ertragen. Die Aussage ist deutlich : Hass will den Tod des Mitmenschen.

Diese Verdeutlichung der Gottwidrigkeit des Hasses am Verhalten des Hassenden zum Nächsten wird nun in der antithetischen Doppelstrophe II an einer Gegenaussage über die ἀγάπη herausgearbeitet. Wie die Liebe alles tut, um Leben zu erhalten, ja sogar Tote wieder lebendig machen möchte (4,6a), so tut der Hass alles, um die Menschen sogar wegen Kleinigkeiten (ἐν ὀλίγῳ) aus der Welt zu schaffen (4,6b). Denn - und nun öffnet sich wieder die transzendente Hinterwelt - der Geist des Hasses arbeitet Satan in die Hand zum Tode des Menschen (4,7a), während der Geist der Liebe mit dem Gesetz Gottes zusammen zum Heil der Menschen wirkt (4,7b). - Diese bis ins Detail parallele, in der Abfolge der Versteile chiastische Doppelstrophe (a/b/b'/a') schliesst mit dem heil-bringenden νόμος τοῦ θεοῦ, der die anfängliche, mörderische ἀνομία des Hasses (4,1b) ins Positive wendet und damit die ganze Komposition zu einem Abschluss bringt.

Die abgerundete Gestalt dieser zentralen Komposition zeigt den fragmentarischen Charakter der um sie gelegten paränetischen Reihen (Frgte 1 + 2) besonders deutlich auf. Es sind paränetische Versatzstücke, die an beliebigen Stellen zur Illustration dienen können, aber nicht unbedingt in den Kontext integriert werden wie etwa die konditionale Reihe in 4,3f. Als modellhafte Verwirklichung einer positiven Reihe zur Beschreibung eines negativen Sachverhaltes sei Frgt 2 zitiert.

TGad 5,1 : Schlecht ist der Hass

Κακὸν τὸ μῖσος·
ὅτι ἐνδελεχεῖ συνεχῶς τῷ ψεύδει,
λαλῶν κατὰ τῆς ἀληθείας,
καὶ τὰ μικρὰ μεγάλα ποιεῖ,

τὸ σκότος φῶς προσέχει,
τὸ γλυκὺ πικρὸν λέγει,
καὶ συκοφαντίαν ἐκδιδάσκει,
καὶ πολεμὸν, καὶ ὕβριν καὶ πᾶσαν πλεονεξίαν κακῶν,
καὶ ἰοῦ διαβολικοῦ τὴν καρδίαν πληροῖ.

Auf eine überschriftmässige These folgen acht Kurzzeilen, welche die Schlechtigkeit des Hasses dadurch beschreiben, dass sie den Hass in ein ganzes Geflecht von Lastern stellen, die mit ihm gemeinsame Sache machen. Die Reihe verkörpert so jene weisheitliche Denkart, welche eine Definition des Begriffs durch die Beschreibung eines Sinnganzen, innerhalb dessen der Begriff steht, erreicht.

Auch das abschliessende Frgt 3, welches die Ueberwindung des Hasses durch Wohltätigkeit und Demut schildert, soll angeführt werden, zwar nicht so sehr wegen seiner formalen Gestalt[10], als wegen der starken Verinnerlichung des Tugendbegriffs und der Reinheit der geforderten Motivation, die hier bei der Darstellung des Gerechten und Demütigen zum Ausdruck kommen und zu den nachfolgenden Tugendparänesen (Kap. 2.3) hinüberleiten.

TGad 5,3-5 : Ueberwindung des Hasses durch Gerechtigkeit und Demut

5,3a Ἡ δικαιοσύνη ἐκβάλλει τὸ μῖσος,
ἡ ταπείνωσις ἀναιρεῖ τὸ μῖσος[11]

b Ὁ γὰρ δίκαιος καὶ ταπεινὸς αἰδεῖται ποιῆσαι ἄδικον,
- οὐχ ὑπὸ ἄλλου καταγιγνωσκόμενος,
ἀλλ' ὑπὸ τῆς ἰδίας καρδίας,
ὅτι Κύριος ἐπισκέπει τὸ διαβούλιον αὐτοῦ, -

4 οὐ καταλαλεῖ ἀνδρός,
ἐπειδὴ ὁ φόβος τοῦ ὑψίστου *νικᾷ τὸ μῖσος[12].

---

10) Ebd. 34f., sieht ASCHERMANN darin eine "Kurzform" einer negativen Reihe. Jedenfalls ist 5,3-5 eine Mischung von positiven und negativen Aussagen, in welche Erweiterungen eingeführt wurden. Die Verse stellen also keinen formal typischen Fall dar.

11) abeA; α: τὸ ζῆλος; f: τὸ ψεῦδος; g: τὸν φθόνον.

12) βA; α: οἰκεῖ ἐν αὐτῷ, was als Ausdruck gut in das "Porträt" passt, vgl. TBen 6,4b (s. u. Kap. 2.3.1).

5 Φοβούμενος γὰρ μὴ προσκρούσει Κυρίῳ,
οὐ θέλει τὸ καθολόυ - οὐδὲ ἕως ἐννοιῶν - ἀδικῆσαι ἄνθρωπον

In TGad 5,3b-4 ist ein kleines Porträt gezeichnet, wie wir es in den Tugendparänesen von TBen und TIss noch mehrfach antreffen werden. Hier ist es der Demütig-Gerechte, der auf keinen Fall (οὐ... τὸ καθόλου) etwas Unrechtes will, da es ihm ja nicht einmal in den Sinn kommt (vgl. 5,5b). Er schämt sich davor, nicht wegen des schlechten Eindrucks, den er deswegen auf andere machen könnte (5,3b), sondern aus eigenem "Herzen",

"weil der Herr seine Gesinnung durchschaut" (5,3b; vgl. TBen 6,6b).

Ueber dieses Tugendbild des δίκαιος καὶ ταπεινός sind dann die beiden Zeilen 5,3a gesetzt, welche mit den entsprechenden abstrakten Begriffen der δικαιοσύνη und ταπείνωσις das Porträt der These von der Vertreibung des Hasses dienstbar machen.

Es geht auch in diesen Stücken wiederum um den Hass im psychologischen Sinn, also um jene menschliche Leidenschaft, die den Nächsten zum (Tod-)Feind macht. Diese Art mörderischen Hasses wird im biblischen Schrifttum durchwegs verurteilt (vgl. Lev 19,17; Dtn 19,4ff.), da seit dem Jahwisten Hass und Todschlag als schreckliches Zweigespann zusammengehören (vgl. Gen 27,41 : Esau; 37,4.18ff.: Josefs Brüder). Die Psalmisten wehren sich gegen ihre Hasser, die ihnen ans Leben wollen (vgl. 25,19; 44,11f. 69,14), das Spruchbuch verbindet Hass mit den אנשי דמים (29,10) und noch am Ende des 1. Jhd.s n. zählt R. Jehoschuaʿ b. Chananja den Hass zu jenen Lastern, die den Menschen aus dieser Welt schaffen[13], und der Johannesjünger formuliert um 100 den gleichen Gedanken in Sentenzform :

Πᾶς ὁ μισῶν τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ ἀνθρωποκτόνος ἐστίν (1Joh 3,15)

Innerhalb dieser langen Zeit und in der Weisheitsliteratur überhaupt stellen die Passagen des TGad die ausführlichste Ausein-

---

13) Ab 2,11: Ein böses Auge, der böse Trieb und der Menschenhass (שנאת הבריות) bringen den Menschen aus der Welt; vgl. AbRN A 16 (SALDARINI 178), und u. Anm. 15.

andersetzung mit der Leidenschaft des Hasses dar. Wohl werden in Spr (10,12a : μῖσος ἐγείρει νεῖκος; 19,7; 25,17; 29,10 u.ö.) und bei Jesus Sirach (7,15; 25,14) sporadische Gedanken dazu gemacht - und Koh 3,8 räumt auch dem Hassen seine Zeit ein (vgl. 9,1) -, doch bedeuten die meisten Stellen nicht Hassen im modern-psychologischen Sinn, sondern "soviel wie Absagen, Ablehnen und bezeichne(n) die Abkehr des Menschen von einer ihm gering oder falsch erscheinenden Sache"[14]. So hat er als Teilnahme an Gottes Hass gegen Götzendienst, Sünde und Sünder (Ps 139,21f.; Sir 10,7; 12,6; 27,24 LXX; Weish 14,9f.) durchaus positiven Sinn[15]. Hassen und Lieben werden in diesem Zusammenhang erst durch ihr Objekt als gut oder schlecht gewertet : Der Liebe zum Guten entspricht der Hass gegen das Böse und dem Hass gegen das Gute die Liebe zum Bösen. Beide Begriffe sagen dasselbe aus, sodass lieben-hassen zur rhetorischen Formel eines Gegensatzpaares werden kann, welche die gleiche Handlung von den zwei Kehrseiten her beschreibt[16].

Im Gegensatz zu dieser in der Weisheitsliteratur typischen Bedeutung sprechen TGad 4,1-7 und die drei Fragmente vom Hass als einer eindeutigen Deformation des Menschen, die sie völlig verwerfen, indem sie ihr die unbedingte Liebe entgegensetzen[17]. Hass und Liebe sind hier Grundhaltungen der menschlichen Person, die ihre Wertung in sich selbst tragen und dann auch in der Erhaltung oder Zerstörung von Leben zum Ausdruck bringen. Dass diesem doppelten Gegensatz von Hass-Liebe, Tod-Leben im metahistorischen Raum eine lebensfeindliche und eine lebensfördernde Macht, Gott und Satan, entsprechen, ist wiederum das Charakteristikum der weisheitlichen Schule, aus welcher diese Paränesen kommen.

---

14) MICHEL, Art.: μισέω, ThWNT 4 (1942) 691.

15) Vgl. die Uminterpretation von Ab 2,11 (s. Anm. 13) in AbRN A 16 (GOLDIN 86); Apk 2,6. So sind auch in den Texten von Qumran Stellen wie 1QS 1,9-11 zu verstehen: "Das Verhalten des Gläubigen zu den Söhnen der Finsternis soll vom Blick auf Gottes kommendes Gericht bestimmt sein." (LOHSE, Die Texte aus Qumran 283, Anm. 7).

16) Vgl. Mich 3,2; Spr 13,24; 14,20; auch die Wendung Mt 10,37: ὁ φιλῶν ὑπὲρ ἐμέ, mit Par Lk 14,36: καὶ οὐ μισεῖ.

17) Diese Tendenz zur völligen Verwerfung des Hasses, die sich in 4Makk 2,13 schon ankündigt, kommt aus der Stoa, welche jeglichen Hass als Unordnung in

2.3 Fragmente weisheitlicher Lehrvorträge II : Tugendparänesen

Die Paränesen, die bis jetzt aus dem Gesamt der Testamente isoliert werden konnten, bestanden vor allem in der drastischen Schilderung der Eigenarten und Auswirkungen des Lasters und wandten sich nur nebenbei (TSim 3,5f.; TGad 4,6f.) den entsprechenden Tugenden zu. Dieser Aufgabe versuchen die beiden folgenden "moralischen Porträts" nachzukommen, welche die tugendhaften Haltungen der Güte und der Einfachheit zum Thema haben. So wie in den Lasterparänesen des vorausgehenden Kapitels vor allem positiv beschreibende Reihen zur Schilderung der negativen Haltungen anzutreffen waren, so finden sich jetzt, wo es um die Darstellung tugendhaften Verhaltens geht, vor allem negativ beschreibende Reihen. Es gelingt unserem Moralisten nur selten (vgl. TBen 4,2b-3.4b-5) aus den Eigenschaften des Guten selbst ein plastisches Bild aufzubauen, wie es etwa die wohlwollenden Beschreibungen der Tätigkeiten und Eigenschaften des beispielhaften Menschen in der biblischen Weisheitsliteratur des öftern tun. Die Lieder auf die "Wackere Frau" in Spr 31,10-31 oder auf den Schriftgelehrten in Sir 39,1-11 finden überschwengliche Worte des Lobes, und in den Makarismen auf den Gottesfürchtigen (Pss 112; 128; Ijob 29) oder auf den weisen Mann (Sir 14,20 - 15,10) wird sogar ein hymnischer Ton hörbar.
Wenn diese biblischen Parallelen eher zur Panegyre hin tendieren, wie sie z.B. in 4Makk 17 (Mutter der sieben makkabäischen Brüder) ausgestaltet vorliegt, so bleiben die beiden folgenden Paränesen der Test XIIPatr in Ton und Inhalt völlig innerhalb des bescheideneren Rahmens der Unterweisung. Sie können deshalb nicht eigentlich "Loblieder" oder "Gedichte" genannt werden, da sie weder deren formale noch inhaltliche Gattungseigenheiten vorweisen. Wenn der Moralist für die Warnungen vor dem Laster die kräftigsten Farben gebraucht hat, so versucht er zwar hier, bei der Empfehlung der Tugend, einen ruhigeren Ton anzuschlagen, der diskret zur Intimität mit Gott einlädt, aber er macht weiterhin moralisierende Unterweisung.

der menschlichen Person ablehnt; vgl. bes. EPIKTET, Diss 1.18,9; 2.22,34; 3.4,6; 24,113; 4.1,60 (SCHENKL 61.190.220f.304.323).

2.3.1 TBen 3,1; 4,1 - 5,3; 6,1-6; 8,2f.: Vom guten Menschen

Die Lebensgeschichte Benjamins ist nur noch bruchstückhaft an drei kurzen Stellen erhalten geblieben (1,2 - 2,5; 3,6-8 und im völlig isolierten Vers 10,1), welche keinen kontinuierlichen Erzählstrang ergeben, wenn man sie zusammenfügt. Da sich jedoch die drei Fragmente keineswegs ausschliessen und auch gemeinsame Elemente vorhanden sind, müssen wichtige Verbindungsstücke durch die weitere Traditionsgeschichte verdrängt worden sein. Auf 10,1 folgt jedenfalls eine Paränese (10,2-5), die sich durch ihr Thema (Nächstenliebe, Gesetz des Herrn) und ihren Platz nach der Lebensgeschichte als zur Grundschrift gehörend ausweist. Was stellen nun aber die in die Lebensgeschichte (zwischen 3,6-8 und 10,1) eingebauten Stücke dar ?

Als selbständige Einheiten bieten sich sofort Kap. 9, das verfrüht zu den Zukunftsaussagen übergeht[1], und 7,1 - 8,1 an, welches eine mit biblischen Beispielen illustrierte (7,3-5) und einer abschliessenden Mahnung versehene (8,1) Liste von den sieben Uebeln des Schwertes ist. Werden nun diese beiden Stücke entfernt, so bleibt 4,1 - 6,6; 8,2f. übrig (6,7 ist redaktionelle Ueberleitung), ein Stück, das aus folgenden hauptsächlichen Gründen als ursprünglich selbständige Tugendparänese anzusehen ist :

- Das ganze Stück ist unabhängig von der Lebensgeschichte Benjamins, welche nicht genügend Stoff für einen Anknüpfungspunkt zu bieten hatte.
- Es ist nur durch die auch andersweitig störenden Verse 5,4f.[2] mit der Gestalt Josefs, des ὅσιος ἀνήρ (vgl. TSim 4,4; TDan 1,4), verbunden.
- Es hat einen wohlstrukturierten Aufbau (s.u.), der mit seinen strophenartigen Einheiten, den wiederholten, gleichen Formulierungen usw. eine rhetorische Tendenz aufweist, die den ein-

1) Es ist zudem stark christlich überarbeitet (9,2-5) und liegt in drei sehr ververschiedenen Rezensionen (c, β, A) vor, die keine Rekonstruktion eines gemeinsamen Originaltextes zulassen; vgl. CHARLES, Text 226f.; BECKER, Testamente 135.

2) ASCHERMANN, Parän. Formen 51, schliesst allerdings 5,1-5 zu einer formalen Einheit zusammen, nennt aber immerhin 5,3-5 eine "nachgebrachte Begründung".

fachen Paränesen der Grundschrift (vgl. Tab. 10, Ziff. I,b) fehlt.

- Es zeigt die für die sekundären Paränesen typischen Formen der einfachen und erweiterten Reihenbildung und ist ebenso wie jene von der dualistischen Geisterlehre beeinflusst.

Somit kann dieser ganze Block als selbständige paränetische Einheit isoliert werden. 3,1 ist wohl als "Vorläufer" zu betrachten, der ebenfalls eine Verbindung mit der Gestalt Josefs, des ἀγαθὸς καὶ ὅσιος ἀνήρ, darstellt. 3,1 kann aber durchaus als einleitender Aufruf zur Paränese vom guten Menschen gehört haben; er wäre dann mit der Einfügung von 5,4f. (wo ja ebenfalls ὅσιος vorkommt) auf Josef hin abgeändert worden[3].

Der Entstehungsprozess sieht demnach ähnlich wie bei TGad (vgl. Kap. 2.2.6) aus, da bei beiden die Lebensgeschichte der Grundschrift durch paränetische Partien auseinandergesprengt wurde, wobei durch einige Retouchen eine mühsame Verbindung mit der Testamentsituation erreicht wird.

Tab. 13 : Literarkritische Analyse von TBen (nach BECKER)[4]

	Grundschrift	Sekundäre		
		Retouchen	Paränese vom "guten Menschen"	andere Materialien
I. Lebensgeschichte	1,2-2,5 3,6-8 10,1	3,bβ 5,4f.	3,1abα 4,1-5,3 6,1-6 8,2f.	3,2.3-5 (Schwerter) 7,1-8,1 (Zukunft) 9
II. Paränese	10,2-5			
III. Zukunftsaussagen	10,11			10,6-10 11,1-2

TBen 3,1; 4,1-5,3; 6,1-6; 8,2f.:

I. Einleitende Aufrufe :

3,1 Καὶ ὑμεῖς οὖν, τέκνα μου,
ἀγαπήσατε Κύριον τὸν θεὸν τοῦ οὐρανοῦ,
καὶ φυλάξατε ἐντολὰς αὐτοῦ
μιμούμενοι *τὸν ἀγαθὸν ἄνδρα[5].

4,1 Εἴδετε, τέκνα, τοῦ ἀγαθοῦ ἀνδρὸς τὸ ἔλεος[6],
μιμήσασθε ἐν ἀγαθῇ διανοίᾳ τὴν εὐσπλαγχνίαν αὐτοῦ,
ἵνα καὶ ὑμεῖς στεφάνους δόξης φορέσητε.

II. Erste Beschreibung des guten Menschen :

a.

2 Ὁ ἀγαθὸς ἄνθρωπος οὐκ ἔχει σκοτεινὸν ὀφθαλμόν,
ἐλεᾷ γὰρ πάντας, κἂν ὦσιν ἁμαρτωλοί,
3 κἂν βουλεύωνται περὶ αὐτοῦ εἰς κακά.
Οὕτως ὁ ἀγαθοποιῶν νικᾷ τὸ κακὸν
*σκεπαζόμενος ὑπὸ τοῦ ἀγαθοῦ,[7]
τοὺς δὲ δικαίους ἀγαπᾷ ὡς τὴν ψυχὴν αὐτοῦ.

b.

4 Ἐάν τις δοξάζηται, οὐ φθονεῖ·
ἐάν τις πλουτῇ, οὐ ζηλοῖ·
ἐάν τις ἀνδρεῖος, ἐπαινεῖ·
τὸν σώφρονα πιστεύων ὑμνεῖ·
τὸν πένητα ἐλεεῖ·
τῷ ἀσθενεῖ συμπαθεῖ·
τὸν θεὸν ἀνυμνεῖ·

---

3) S. u. bei Anm. 5.

4) Untersuchungen 245-252, bes. 249f.

---

5) Korrigierter Text nach BECKER, Ebd. 248, Anm. 1; αβ: τὸν ἀγαθὸν καὶ ὅσιον ἄνδρα Ἰωσήφ. - καὶ ὅσιον und Ἰωσήφ kommen hier wie in 5,4f. aus der redaktionellen Verklammerung der Paränese in den Kontext des TBen. A unterstützt diese Annahme: μιμηταὶ γίνεσθε ἀνδρὸς ἀγαθοῦ καὶ ἀληθοῦς.

6) A; ἔλεος ist wohl dem τέλος von cβ vorzuziehen; vgl. CHARLES, Text 219, Anm. 5, und BECKER, Untersuchungen 248, Anm. 8. In 4,2 wird dann auch als erstes die Tugend des ἐλεεῖν beschrieben.

7) b; c: σκεπόμενος (auch β, ohne bg) ὑπὸ τοῦ θεοῦ.

5 *τὸν ἔχοντα φόβον θεοῦ ὑπερασπίζει αὐτοῦ·
τῷ ἀγαπῶντι τὸν θεὸν συνεργεῖ·
τὸν ἀθετοῦντα τὸν ὕψιστον νουθετῶν ἐπιστρέφει,[8]
καὶ τὸν ἔχοντα χάριν πνεύματος ἀγαθοῦ ἀγαπᾷ κατὰ τὴν ψυχὴν αὐτοῦ.

III. Wirkungen auf die Umwelt : (als Anrede)

5,1 Ἐὰν ἔχητε ἀγαθὴν διάνοιαν, τέκνα,
καὶ οἱ πονηροὶ ἄνθρωποι εἰρηνεύσωσιν ὑμῖν,
καὶ οἱ ἄσωτοι αἰδεσθέντες ὑμᾶς ἐπιστρέψουσιν εἰς ἀγαθόν,
καὶ οἱ πλεονέκται οὐ μόνον ἀποστήσονται τοῦ πάθους,
ἀλλὰ καὶ τὰ τῆς πλεονεξίας δώσουσι τοῖς θλιβομένοις.

2 Ἐὰν ἦτε ἀγαθοποιοῦντες,
καὶ τὰ ἀκάθαρτα πνεύματα φεύξεται ἀφ' ὑμῶν,
καὶ αὐτὰ τὰ θηρία *φοβηθήσονται ὑμᾶς[9].

3 Ὅπου γὰρ ἔνι *φῶς ἀγαθῶν ἔργων[10] εἰς διάνοιαν,
τὸ σκότος ἀποδιδράσκει αὐτοῦ.

IV. Zweite Beschreibung des guten Menschen :

a.

6,1 Τὸ διαβούλιον τοῦ ἀγαθοῦ ἀνδρὸς
οὐκ ἔστιν ἐν χειρὶ πλάνης πνεύματος Βελίαρ·
ὁ γὰρ ἄγγελος τῆς εἰρήνης ὁδηγεῖ τὴν ψυχὴν αὐτοῦ.

2 Οὐχ ὁρᾷ ἐμπαθῶς τοῖς φθαρτοῖς,
οὐδὲ συνάγει πλοῦτον εἰς φιληδονίαν·
3 οὐ τέρπεται ἡδονῇ,
οὐ λυπεῖ τὸν πλησίον,
οὐκ ἐμπιπλᾶται τροφῆς,
οὐ πλανᾶται μετεωρισμοῖς ὀφθαλμῶν·

Κύριος γάρ ἐστι μερὶς αὐτοῦ.

---

8) Fehlt in cA; wegen Homoioarkton (τὸν ἔχοντα) ausgefallen.

9) Alle, ausser b (falsch): φεύξεται ἀφ' ὑμῶν φοβηθέντες (Dittographie, vgl. 2a).

lo) γ; die anderen Varianten erklären sich so am leichtesten, vgl. b: φόβος ἀγαθῶν ἔργων (c+ καὶ φῶς); d: φῶς ἀγαθὸν ἔργον; g: φῶς καθαρόν.

b.

4 Τὸ ἀγαθὸν διαβούλιον οὐκ ἐπιδέχεται δόξης καὶ ἀτιμίας ἀνθρώπων,
καὶ πάντα δόλον ἢ ψεῦδος, μάχην καὶ λοιδωρίαν οὐκ οἶδε.

Κύριος γὰρ ἐν αὐτῷ κατοικεῖ,
καὶ φωτίξει τὴν ψυχὴν αὐτοῦ,
καὶ χαίρει πρὸς πάντας ἐν παντὶ καιρῷ.

c.

5 Ἡ ἀγαθὴ διάνοια οὐκ ἔχει δύο γλώσσας,
εὐλογίας καὶ κατάρας,
ὕβρεως καὶ τιμῆς,
λύπης καὶ χαρᾶς,
ἡσυχίας καὶ ταραχῆς,
ὑποκρίσεως καὶ ἀληθείας,
[πενίας καὶ πλούτου],
ἀλλὰ μίαν ἔχει περὶ πάντας εἰλικρινῆ καθαρὰν διάθεσιν.

6 Οὐκ ἔχει ὅρασιν, οὐδὲ ἀκοὴν διπλῆν,
πᾶν γάρ, ὃ ποιεῖ, ἢ λαλεῖ, ἢ ὁρᾷ,
οἶδεν ὅτι Κύριος ἐπισκέπτει ψυχὴν αὐτοῦ.

d.

8,2 *ὁ ἔχων διάνοιαν καθαρὰν ἐν ἀγάπῃ,
οὐχ ὁρᾷ γυναῖκα εἰς πορνείαν·
οὐ γὰρ ἔχει μιασμὸν ἐν καρδίᾳ,[11]
ὅτι ἀναπαύεται ἐν αὐτῷ τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ.

V. Wirkung auf die Umwelt : (als Bildwort)

3 Ὥσπερ γὰρ ὁ ἥλιος οὐ μιαίνεται προσέχων ἐπὶ κόπρον καὶ βόρβορον,
ἀλλὰ μᾶλλον ἀμφότερα ψυγεῖ,
καὶ ἀπελαύνει τὴν δυσωδίαν,
οὕτω καὶ ὁ καθαρὸς νοῦς ἐν τοῖς μιασμοῖς τῆς γῆς συνεχόμενος
μᾶλλον καθαρίζει[12],
αὐτὸς δὲ οὐ μιαίνεται.

---

11) β; c hat den Kurztext: ὁ γὰρ καθαρὸς νοῦς οὐκ ἔχει μιασμὸν ἐν καρδίᾳ (viell. Homoioarkton mit ἔχειν.

12) Bei allen: οἰκοδομεῖ. Hier ersetzt nach CHARLES, Text 226, Anm. 6; BECKER, Un-

Die einleitenden Aufrufe (I.) fassen die ganze Paränese programmatisch zusammen : Es geht auch hier wie bei allen Paränesen letztlich um die Liebe zum "Kyrios, dem Gott des Himmels" und um die Beobachtung seiner Gebote (3,1a), doch wird diese Gesamtintention, die reichlich abstrakt ist, vom Prediger am Beispiel des guten Mannes konkretisiert (3,1b), um dessen Nachahmung es geht[13]. In 4,1a werden dann ἔλεος und εὐσπλαγχνία als die charakteristischen Tugenden vorgestellt, welche es nachzuahmen gilt. Ziel des ganzen Tugendbemühens ist der "Ehrenkranz" göttlicher Belohnung (4,1b).

Die erste Beschreibung des guten Menschen (II.) lässt sich in zwei Strophen gliedern, die beide negativ beginnen (4,2a.4a) und dann eine längere positive Reihe anfügen[14], um schliesslich mit den gleichen Worten (ἀγαπᾷ... τὴν ψυχὴν αὐτοῦ) zu schliessen. An diesen beiden Kurzbeschreibungen, welche das Erbarmen, die Güte, die Liebe, das Fehlen von Neid und Zorn, das wohlwollende Verhalten zu allem Tugendhaften, die Sympathie mit den Schwachen und weitere Tugenden des guten Menschen schildern, schliessen sich die Verse 5,1-3 (III.) an, welche, wiederum in zwei Abschnitten, die schon in 4,5 angetönte bekehrende Wirkung des guten Menschen nicht nur auf die lasterhaften Mitmenschen (5,1), sondern auf alle von Bosheit behafteten Kreaturen (5,2a : οἱ πονηροὶ ἄνθρωποι; 5,2b : θηρία; vgl. TNaf 8,4.6) beschreiben. Das Bildwort vom Licht und von der Finsternis in 5,3 fasst diese missionarische Wirkung des guten Menschen prägnant zusammen und schliesst damit diese erste Ausführung ab.

Die zweite Beschreibung (IV.) ist formal noch geschlossener. Vier gleichgebaute Strophen entwerfen in fast durchwegs negativ be-

---

tersuchungen 251, Anm. 2. SCHNAPP, APAT II, 504, Anm. i, lässt unkorrigiert und übersetzt οἰκοδομεῖ mit "etwas Gutes, Nützliches wirken"; auch DE JONGE, Testamenta 83. Diese Bedeutung des unverbundenen Verbes ist aber nach LIDDELL/SCOTT nicht belegt. BECKER schliesst sich in seiner neueren Arbeit (Testamente 135) ebenfalls dieser Uebersetzungsart an. Er verweist dabei auf 1Kor 8,1; 10,23 und 14,4 (nicht 14,1).

13) Ein "guter Mensch" ist z. B. Saul (1Sam 9,2), Josef von Arimatäa (Lk 23,50), Barnabas (Apg 11,24). Auch Flavius Josephus zählt sich selbst zu ihnen (Vita 288) !

14) ASCHERMANN, Parän. Formen 50f, zählt TBen 4,1-5 zu den konditional erweiterten beschreibenden Reihen.

schreibenden Reihen (vgl. jedoch 6,5b)[15] ein Gemälde vom guten Menschen, der seine Begierden beherrscht (a), sich nicht be-irren lässt (b), keine Zwiespältigkeit kennt (c) und reinen Herzens ist (d). Jede Strophe beginnt mit dem Stichwort (τὸ διαβούλιον τοῦ ἀγαθοῦ ἀνδρός oder ähnlich) und endet mit einem Hinweis auf Gottes besondere Nähe zum guten Menschen (vgl. TGad 5,4b) :

6,3b : Denn der Herr ist sein Teil.
6,4b : Denn der Herr wohnt in ihm.
6,6b : Der Herr blickt in seine Seele.
8,2b : Es ruht auf ihm der Geist Gottes.

Das anschliessende Bildwort (V.) von der Sonne, die auf Mist und Schmutz scheint und sich selbst dabei nicht beschmutzt, wird dann wiederum auf die reinigende Wirkung der reinen[16] Gesinnung auf die gesamte Umwelt ausgelegt.

Der ἀγαθὸς ἄνθρωπος ist so die idealisierte Verneinung all dessen, was in den voraus angeführten Lasterparänesen über Unzucht (vgl. 8,2), Neid (4,4a), Unmässigkeit (6,3), Geldgier (6,2), Zorn (4,4), Lüge (vgl. 6,5) und Hass (vgl. 4,4b.5a) gesagt wurde. Aus seiner persönlichen Religiosität heraus verhält er sich tugendhaft, wirkt missionarisch und geht reinen Herzens durch den "Schmutz" (8,2) dieser Welt. Denn er steht auf der Seite des Lichtes und nicht der Finsternis (vgl. 5,3), des "Engels des Friedens" und nicht des Beliar (vgl. 6,1). Vor diesem dualistischen Hintergrund bekommt auch der "gute Mensch" etwas von den kämpferischen Farben der Apokalyptik, obwohl die ganze Abhandlung sonst im Rahmen weisheitlicher Tugendlehre verbleibt.

Seit eh und je ging es ja der Weisheit um das "gute Leben" und um den "guten Menschen" (Spr 14,14.19), der sich in den grossen und kleinen Ordnungen Gottes, der Welt und des Menschen den "guten Weg" (Spr 2,8f.20) suchen muss. Das atl. טוב bezeichnet zwar oft nur die besondere Eignung eines Menschen für eine be-

15) Ebd. 31f., wird TBen 6,1-4 als negativ beschreibende Reihe bezeichnet, der mit 6,5-6 "eine in freierem Stil gehaltene Aussage über die 'gute Gesinnung'" angefügt worden sei.

16) Der Wechsel des Stichwortes ἀγαθός zu καθαρός ist schon in 6,5b vorbereitet (vgl. 6,7a) und wird vom Bildwort in 8,3 verlangt: vgl. auch Anm. 12.

stimmte Aufgabe (vgl. 1Sam 8,16; 1Kön 20,3; Spr 15,15), doch ist trotzdem "die Bedeutung von 'tob' als 'gut' im religiös sittlichen Sinn ... nicht das späte Ergebnis einer Vergeistigung"[17], die nur von der griechischen ἀγαθὸν-Lehre[18] her zu erklären wäre. Der gute Mensch im biblischen Sinn ist der Mensch, der in jeder Beziehung "in Ordnung" ist; er ist der Ordentliche, der צדיק, und kommt all dem nach, was dieses Wort in "sittlich-religiöser" Beziehung aussagt.
Eine handliche Definition des "Guten" ist also von den biblischen Weisheitslehrern schon deshalb nicht zu erwarten, weil es, wie die צדקה, als lebens- und gemeinschaftsfördernde Macht das Gesamt des gelungenen menschlichen Lebens umfasst. "Es gibt nichts Gutes, das nicht auch gut tut. Besitz tut den Menschen gut, Kindersegen, Ehre, ein guter Name, eine gute Ehe, ein guter Freund; aber gut ist der Mensch, dessen Verhalten solche Erfüllungen gewährleistet"[19].

Diese Verbindung des "Guten" (טוב) mit den "Gütern" (טובות), die für die realistische Sicht der Dinge der Weisheitslehrer charakteristisch ist, fehlt nun aber in der vorliegenden Paränese des TBen ganz. Die Gutheit des Menschen ist einzig auf seine tugendhaften Eigenschaften bezogen, und das eigentliche Ziel tugendhaften Verhaltens ist der στέφανος δόξης. Aus seiner intimen Nähe zum Κύριος (6,3b.4b.6b) oder zum πνεῦμα θεοῦ (8,2) tut der Gute, unabhängig vom äusseren Wohlergehen oder Unglück, das Gute und bewirkt es auch bei anderen, da die eigentliche Ermöglichung des Gutseins das Innewohnen Gottes im Herzen ist. Der Grad der Verinnerlichung ethischen Handelns, den wir hier antreffen, erinnert an die Paränesen der Grundschrift über die bedingungslose Nächstenliebe (s.o. Tab. 10, Ziff.I.b) und sucht in der frühjüdischen Literatur seinesgleichen. Die Bergpredigt ist wohl die nächste Parallele[20].

---

17) STOEBE, Art.: טוב, ThHWAT 1 (1971) 660.

18) Vgl. dazu GRUNDMANN, Art.: ἀγαθός, ThWNT 1 (1933) 10-13.

19) VON RAD, Weisheit in Israel 110f.

20) Vgl. Mt 12,35; 19,16f. Par; zudem noch folgende weisheitlichen Parallelen:

2.3.2 TIss 4,2-6a : Vom einfachen Menschen

Dass TIss 4,2-6a eine selbständige, negative, beschreibende Reihe ist, bedarf nach den stilistischen Beobachtungen von VON RAD, ASCHERMANN und BECKER[1] keiner weiteren Beweisführung mehr. Alle Charakteristiken dieser Form sind in diesen Versen vereint : das Stichwort zu Beginn, die negativen Kurzzeilen mit einer gelegentlichen positiven Gegenzeile (v. 3b), der positive Schlussatz mit πᾶς und der Wiederaufnahme des Stichwortes. BECKER hat nun über seine Vorgänger hinaus auf literarkritischem Weg aufzuweisen versucht, dass das ganze Thema von der ἁπλότης erst durch die Hereinnahme dieser Reihe in das TIss hineingekommen sei, obwohl dies sehr schwierig zu beweisen ist. Es müssen nämlich dazu viele Stellen der Grundschrift, und zwar der Lebensgeschichte (3,1a.2.6 : ἐπὶ τῇ ἁπλότητί μου. 7b.8 : ἐν ἁπλότητι καρδίας), der Paränese (5,1b) und der Zukunftsaussagen (6,1b) für sekundär erklärt werden. Auch die parallelen Erscheinungen in den anderen bis jetzt behandelten Test dürften eine solch gefährliche Beschneidung kaum empfehlen[2]. Selbst wenn schon in der Grundschrift das eine oder andere Mal das Thema der ἁπλότης angeklungen wäre, könnte in 4,2-6a durchaus eine ursprünglich unabhängige Reihe gesehen werden, die sekundär zur Illustration des "lauteren Issachar" eingefügt worden wäre - vielleicht von jenem gleichen Listenliebhaber, der auch die Unschuldsbekenntnis-Reihe 7,2-6.7[3] als Dublette zu 3,3f. eingefügt hat.

TNaf 8,4.6; aramAch 57.I,1; syrAch 75; AbRN A 40 (GOLDIN 163f.); B 34.45 (SALDARINI 260ff.286f.).

---

1) VON RAD, Die Vorgeschichte 282f.; ASCHERMANN, Parän. Formen 30f.; BECKER, Untersuchungen 339f.

2) ASCHERMANN tut diesen Schritt deshalb schon nicht, weil er sich vor allem den stilistischen Problemen widmet. BECKER, Untersuchungen 3.325f.347, ist sich bewusst, dass er zu einer solchen Literarkritik überhaupt nur nach dem Leitbild anderer, "klarerer" Testamente kommen konnte.

3) S. u. Kap. 3.4, Anm. 16.

<u>TIss 4,2-6a :</u>

a.

4,2 Ὁ ἁπλοῦς χρυσίον *οὐκ ἐπιθυμεῖ,
τὸν πλησίον[4] οὐ πλεονεκτεῖ,
βρωμάτων ποικίλων οὐκ ἐφίεται,
ἐσθῆτα διάφορον οὐ θέλει,
3a χρόνους μακροὺς οὐχ *ὑπογράφει ζῆν,[5]
b ἀλλὰ μόνον ἐκδέχεται τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ,
4 καίγε τὰ πνεύματα τῆς πλάνης οὐδὲν ἰσχύσουσιν πρὸς αὐτόν.

b.

οὐ γὰρ οἶδεν[6] ἐπιδέξασθαι κάλλος θηλείας,
ἵνα μὴ ἐν διαστροφῇ μιάνῃ τὸν νοῦν αὐτοῦ.
5 οὐ ζῆλος ἐν διαβουλίοις αὐτοῦ ἐπελεύσεται,
οὐ βασκανία ἐκτήκει ψυχὴν αὐτοῦ,
οὐδὲ πορισμὸν[7] ἐν ἀπληστείᾳ ἐννοεῖ.

6a Πορεύεται γὰρ ἐν εὐθύτητι,
καὶ πάντα ὁρᾷ ἐν ἁπλότητι.[8]

Das kleine Porträt vom einfachen Menschen ist auch formal von grosser Einfachheit : Zwei Strophen beschreiben zuerst in negativen Reihen (4,2-3a : Geldsucht, Habsucht, Fresslust, Putzsucht, übertriebene Lebenserwartung; 4,4b-5 : Frauen, Zorn, Missgunst, Erwerbsucht) das Verhalten des lauteren Menschen. In den beiden positiv formulierten Schlussätzen zu den Strophen

4) δe; die übrigen lassen wegen Homoioteleutons aus; vgl. dagegen CHARLES, Text 111, Anm. 8.

5) β ohne g; α: ἐπιγράφει τοῦ ζῆν; S[1]: ζητεῖ ζῆν; mit SCHNAPP, APAT II, 479 ("setzt er nicht voraus"), BECKER, Testamente 81 ("er schreibt nicht vor") und AMSTUTZ, Ἁπλότης 79 ("prae-scribo"), wird hier der β-Text belassen, der die lectio difficilior ist und einen genügenden Sinn abgibt. Die anderen Autoren (auch BECKER, Untersuchungen 340) helfen sich mit S[1].

6) def; alle anderen haben in εἶδεν verschrieben; vgl. jedoch AMSTUTZ, Ἁπλότης 79: "nicht hält er Ausschau, zu erhaschen".

7) b; alle anderen haben (mit Recht ?): περίσπασμον = Verwirrung.

8) Zu dieser Kurzform s. BECKER, Untersuchungen 33, Anm. 1. 4,6b muss aus formalen Gründen sekundär sein. - Die Verteilung der Stichen bei VON RAD, Die Vorgeschichte 282, ist völlig unmöglich und vom Bestreben geleitet, wie in 1Kor 13,4-7 eine Reihe mit 10 Gliedern zu erreichen. AMSTUTZ, Ἁπλότης 79f., trennt thematisch 4,2f. (Verhalten des Einfachen) und 4,4-6 (Einfalt der Augen).

wird der Wille Gottes (3b), und Gradheit und Einfachheit (6a) als der Raum beschrieben, in dem sich der Einfache bewegt. Das letzte Wort (ἁπλότητι) schliesst die Reihe ab, indem es zum ersten zurückkehrt.

Verglichen mit der vorausgehenden Paränese fällt auf, dass in den beiden Strophen in konzentrierter Form wieder die gleichen Untugenden dem Einfachen entgegengesetzt werden, wie dort dem Guten. Ebenfalls besteht eine rudimentäre Einordnung in die Doppelwelt von "Willen Gottes" und den "Geistern der Verwirrung" (4,3b.4a). Auch formal bestehen viele Aehnlichkeiten (negativ/ positive Reihung; Inklusion), sodass TIss 4,2-6a wie eine kleine, auf den ἁπλους angewandte Ausgabe von TBen 6,1-6; 8,2f. wirkt. Der Lehrvortrag über das Zweierlei in allem, TAsch 1,3 - 6,6 (s.u. Kap. 2.5.4), wird zeigen, dass auch ein Thema wie Einfalt und Lauterkeit zu einer grösseren Komposition hätte ausgestaltet werden können.

"Ἁπλους und seine Ableitungen kommen in den kanonischen Schriften der LXX selten vor, nur zweimal; aber bereits die Apokryphen verwenden den Ausdruck fünfmal, und von den späteren griechischen Uebersetzern haben Aquila und Symmachus jeder für sich ἁπλους und ἁπλότης nicht weniger als ungefähr fünfzehn mal angewendet. Während der beiden letzten vorchristlichen Jahrhunderte scheinen ἁπλότης und ἁπλους als Uebersetzung von תם immer gebräuchlicher zu werden, was aus ihrem Vorkommen im 1. Makkabäerbuch, in Sapientia und vor allem in den Test.Patr. hervorgeht"[9].

Während jedoch תם ein zentraler Begriff innerhalb eines Bundesverhältnisses ist, das sowohl Gott (vgl. Dtn 32,4; Ps 18,31) als auch dessen Partner (vgl. Gen 6,8 : Noach; 17,1ff.: Abraham; 1Kön 9,4f.: David; Ijob 1,1; 9,20) charakterisiert, so erscheint die Wurzel ἁπλο- in der griechischen Schrift, und zwar in sämtlichen Uebersetzungen "vorzüglich in einem Sinnbereich : im übertragenen, ethischen"[10]. Diese Verschiebung der Akzente kommt

9) EDLUND, Das Auge der Einfalt 60f.; AMSTUTZ, Ἁπλότης 16-41, bes. 38f., kommt mit seiner differenzierteren Methode zum gleichen Resultat.

10) Ebd. 40. Die Studie von AMSTUTZ ist die gründlichste Arbeit über den Begriff

aus der griechischen Gedankenwelt und wird mit der weiteren Verbreitung in der frühjüdischen Literatur immer deutlicher[11]. Wenn deshalb der "anthropologische Aspekt innerer Harmonie"[12] als Wesenskomponente der frühjüdischen ἁπλότης-Aussagen erkannt werden muss, so ist doch nicht zu übersehen, dass sie ebenso "ein Attribut dessen ist, der in Gesetz und Willen Gottes den Kanon seines Lebens gefunden hat". Es bezeichnet ja, und dies ist der spezifisch jüdische Beitrag zur Wortgeschichte von ἁπλότης "die Integrität des Frommen, der ganz, ungeteilt und vorbehaltlos Gott gehört in Gehorsam und Ergebenheit"[13] Sowohl TIss 4,2-6a, als auch sein grosser Pendant über die Zwiespältigkeit im TAsch (s.u. Kap. 2.5.4), als auch die anderen Stellen in den Testamenten[14] belegen diese Bedeutung. Sowohl das Neue Testament[15] wie auch die Rabbinen[16] pflegen und empfehlen diese Tugend weiter, sodass es nicht erstaunt, sie in der urchristlichen Literatur und besonders in PastHerm (vgl. Mand 2.27) recht häufig zu finden[17].

TIss 4,2-6a ist jedoch in der gesamten frühjüdischen Literatur die einzige ausführliche Darstellung des ἁπλοῦς, da die drei

---

innerhalb des jüdisch-christlichen Traditionskontinuums und sollte an die Stelle von BAUERNFEIND's ärmlichem Artikel in ThWNT 1 (1933) 385f. (1,5 S.) gesetzt werden; vgl. auch RIESENFELD, Ἁπλῶς 33-41.

11) HILTBRUNNER, Simplicitas 15-105, bes. 22f.87-91, und VISCHER, Das einfache Leben, bes. 10-22.60-88, haben das antike Bedeutungsfeld ausführlich beschrieben. Die Assimilation der griechischen Inhalte erreicht im frühjüdischen Denken bei Philo ihren Höhepunkt, wo die "Formeln, die ἁπλότης in antithetischem oder korrespondierendem Kontext verwenden, ... als elaborierte Variationen zum griechischen Thema ἐκ πολλῶν ἓν γίνεσθαι bezeichnet werden" dürfen. "Dabei ist die zerfahrene Vielfältigkeit der Seele für Philon bedingt durch das schillernde Pathos, bzw. die von ihm stimulierten δόγματα. Entsprechend ist umgekehrt 'Einfachheit' die Einheit des Geistes im Guten" (AMSTUTZ, Ἁπλότης 59).

12) BECKER, Untersuchungen 340.

13) AMSTUTZ, Ἁπλότης 41; vgl. HILTBRUNNER, Simplicitas 87ff.; BOUSSET/GRESSMANN, Die Religion des Judentums 418f; CAUSSE, L'idéal ébionitique 57ff.; KOEBERLE, Sünde und Gnade 552ff.; HADOT, Penchant mauvais 177-292.

14) Vgl. TRub 4,1; TSim 4,5; TLev 13,1; TIss 3,8.

15) SPICQ, La vertu de Simplicité 5-26; Notes de lexicographie I, 125-129; AMSTUTZ, Ἁπλότης 96-116.

16) Ebd. 85-91 (Apocrypha und Rabbinica); 91-96 (Qumranica).

17) Ebd. 116-157, bes. 143-155; vgl. ANDRE, La vertu de Simplicité chez les Pères Apostoliques 306-327.

Verse PseuPhok 48-50[18] einzig von der Uebereinstimmung von Denken und Sprechen handeln. Weder durch die Güter dieser Welt verführt, noch durch ungeordnete Regungen verwirrt, geht nach TIss der ἁπλοῦς durch sein Leben. Das θέλημα τοῦ θεοῦ (3b) ist die einzige Instanz, die seine Handlungsweise bestimmt und ihm seine Gradheit und Einfachheit gibt (6a). Man kann nicht umhin, an die Makarismen des slavHen 42,6-14 und damit auch an diejenigen der Bergpredigt zu denken. Wir sind hiermit im Zentrum frühjüdischer Religiosität.

2.4 Ein weisheitliches Mahngedicht in zwei Versionen : grTLev 13,1-9a Par arTLev 84-89.91-95

Kleine Reihen, die durch imperativische Mahnungen strukturiert sind, finden sich öfters in den Testamenten[1]. In lockere Stichen gefasst, bilden sie kurze Mahngedichte, die jedoch gerne durch andere Formen der Paränese (beschreibende und konditionale Reihen, Sentenzen) erweitert werden, sodass sich der kompositorische Prozess der Verbindung von Einzelmahnungen oder die Ausgestaltung mit paränetischen Materialien öfters noch erkennen lässt. Da solche Mahngedichte oft am Schluss eines Redeganges stehen, ist ihr Inhalt meist zusammenfassend und, wie die abstrakten Leitworte zeigen, formelhaft allgemein[2].

Das 13. Kap. des grTLev ist das ausführlichste Beispiel einer solchen Mahnrede in den Test XIIPatr. Nach den Abhandlungen über Priestertum und Kult und vor dem Ausblick in die Zukunft beginnt, thematisch völlig überraschend[2a] ein formal selbständiges Mahngedicht über Schriftgelehrsamkeit, Wohltätigkeit und Weisheit :

18) "Keine Absicht verbirg in deinem Herzen, die anders ist als du sprichst ! Aendere dich nicht wie der am Felsen klebende Polyp nach der Umgebung ! Zu allen sei einfach und sprich aus der Seele !" AMSTUTZ, Ἁπλότης 35-38, sieht auch in Weish 1,1-5 "so etwas wie eine Auslegung der ἁπλότης" (35).

1) Vgl. TIss 5,1-3; TDan 6,8-10a; TSim 5,2-3.

2) Zu den stilistischen Fragen vgl. die Analyse von ASCHERMANN, Parän. Formen 86-91.

2a) Ebd. 88: "Das Gedicht hat mit dem sonstigen Inhalt von TLev nicht das Gering-

ar TLev	grTLev 13,1-9a :	
	Einleitung :	
84	1 Καὶ νῦν, τέκνα μου, ἐντέλλομαι ὑμῖν,	
	ἵνα φοβεῖσθε τὸν Κύριον ἡμῶν ἐξ ὅλης καρδίας·	
	καὶ πορεύεσθε ἐν ἁπλότητι κατὰ πάντα τὸν νόμον αὐτοῦ[3]	
	I. Schriftgelehrsamkeit	
88a	2 *Διδάξατε δὲ καὶ ὑμεῖς τὰ τέκνα ὑμῶν γράμματα,[4]	a
vgl.90	ἵνα ἔχωσι σύνεσιν ἐν πάσῃ τῇ ζωῇ αὐτῶν	b
	ἀναγιγνώσκοντες ἀδιαλείπτως τὸν νόμον τοῦ θεοῦ:[5]	
94a 88b	3 ὅτι πᾶς ὃς γνώσεται νόμον θεοῦ τιμηθήσεται,	c
89a 91	καὶ οὐκ ἔσται ξένος, ὅπου ὑπάγει.	
92a	4 Καίγε πολλοὺς φιλοὺς ὑπὲρ γονεῖς κτήσεται[6],	
91b	καὶ ἐπιθυμήσουσι πολλοὶ τῶν ἀνθρώπων δουλεῦσαι αὐτῷ,	
93b	καὶ ἀκοῦσαι νόμον ἐκ τοῦ στόματος αὐτοῦ.	
	II. Wohltätigkeit	
85b	5 Ποιήσατε δικαιοσύνην,[7] τέκνα μου, ἐπὶ τῆς γῆς,	
	ἵνα *εὕρητε (αὐτὴν)[8] ἐν τοῖς οὐρανοῖς.	
87	6 Καὶ σπείρετε ἐν ταῖς ψυχαῖς ὑμῶν ἀγαθά,	
	ἵνα εὕρητε αὐτὰ ἐν τῇ ζωῇ ὑμῶν.	
	Ἐὰν γὰρ σπείρητε κακά,	
	πᾶσαν ταραχὴν καὶ θλῖψιν θερίσητε.	

ste zu tun. Nicht das Priestertum, sondern die Schriftgelehrsamkeit und Weisheit wird empfohlen. Daher dürfte dies Stück nicht zu der Urschrift der Testamente gehört haben. Vielmehr ist es durch einen jüdischen Ueberarbeiter hineingebracht worden, der damit die Levi geltenden Verheissungen auf den Stand der Gesetzeslehrer übertrug."

3) Alle anderen; b: αὐτῶν (falsch).

4) Ist wohl als "Buchstaben", "ABC" zu übersetzen, da es ja um das Lesen (2b) des Gesetzes geht; vgl. JOSEPHUS, Ap 2,204; BECKER, Testamente 56 ("das Lesen").

5) α lässt den ganzen Vers 2 aus, wahrscheinlich wegen Homoioteleutons.

6) ag; b: κτήσηται (falsch); cdf: κτίσεται.

7) Hier wohl als Wohltätigkeit zu übersetzen, wie dies in frühjüdischer Zeit allgemein üblich ist (vgl. BILLERBECK IV/1, 537), und es der Parallelismus zu den ἀγαθά (= מעשים טובים) in 13,6 nahelegt (vgl. Tob 12,9; 14,11; Dan 4,24).

8) βA^{b}S; α: ἰασμένοι ἦτε. CHARLES, Text 53, Anm. 26, konjiziert willkürlich aus beiden Varianten den hebr. "Urtext": תאצרו = θησαυρίσητε (vgl. Mt 6,19); wahrscheinlich ist einfach mit d αὐτήν zu ergänzen (vgl. 13,6a).

III. Weisheit

vgl.94 | 7 Σοφίαν κτήσασθε ἐν φόβῳ θεοῦ μετὰ σπουδῆς, a'
vgl.95 | ὅτι ἐὰν γένηται αἰχμαλωσία, b'
καὶ πόλεις ὀλοθρευθῶσι καὶ χῶραι,
καὶ χρυσὸς καὶ ἄργυρος καὶ πᾶσα κτῆσις ἀπολεῖται,
τοῦ σοφοῦ τὴν σοφίαν οὐδεὶς δύναται ἀφελέσθαι,
εἰ μὴ τύφλωσις ἀσεβείας καὶ πήρωσις[9] ἁμαρτίας·

8 ὅτι[10] γενήσεται αὐτῷ αὐτὴ[11], c'
καὶ παρὰ τοῖς πολεμίοις λαμπρά,
91a | καὶ ἐπὶ γῆς ἀλλοτρίας πατρίς,
92a | καὶ ἐμμέσῳ ἐχθρῶν εὑρηθήσεται φίλος.

Schlussverheissung

93a | 9a Ἐὰν διδάσκῃ ταῦτα καὶ πράττῃ,
σύνθρονος ἔσται βασιλέως...[12]

Die vorausgehende Darstellung zeigt klar, dass die imperativischen Mahnungen (13,2.5+6.7) dem Gedicht seine Struktur geben. Die thematischen Abschnitte (γράμματα, δικαιοσύνη, σοφία) werden jeweils durch einen dieser Imperative eröffnet, worauf dann allerdings konditionale oder positiv beschreibende Reihen (13, 3f.8) das Thema weiter ausführen.

Zwischen I und III ist eine inhaltliche Verwandtschaft unübersehbar. Die Imperative (a//a') werden jeweils durch eine ausgeführte Begründung empfohlen : Die Gesetzeskenntnis reicht zu lebenslanger Einsicht (b), und die Weisheit ist ein unverlierbarer Besitz selbst in Verbannung, Zerstörung und Raub (b'). Das Porträt des Schriftgelehrten (c), das an Sir 39,1-11 erin-

9) πήρωσις = Verkrüppelung, Kurzsichtigkeit, Blindheit; vielleicht nach e (πόρρωσις) und afd (πόρωσις) in πώρωσις zu ändern; vgl. CHARLES, Text 54, Anm. 49; BECKER, Testamente 56.

10) α liest vorausgehend: Ἐὰν γάρ τις φυλάξῃ αὐτὸν ἐκ τῶν πονηρῶν τούτων ἔργων, τότε ...

11) β (ohne d); adA: σοφία.

12) 13,9b ist Rückbindung des Gedichtes an die Testamentensituation: ὡς καὶ Ἰωσὴφ ὁ ἀδελφὸς ἡμῶν; vgl. dagegen HOLLANDER, The Ethical Character 80ff.

nert, hat schliesslich sein Pendant in 13,8, welches die Weisheit und den weisen Menschen kurz darstellt : Sowohl der Schriftgelehrte wie der Weise sind berühmt, nirgendwo fremd, überall befreundet (c').

Diese beiden parallelen Mahngedichte von Gesetz und Weisheit umschliessen nun ein weiteres, neu mit der Anrede an die Kinder einsetzendes Stück (II) mit zwei Imperativen, welche die Wohltätigkeit in typisch weisheitlichen, synthetischen Parallelismen empfehlen :

5	Gebt Wohltätigkeit	auf Erden
	damit ihr (sie) findet	in den Himmeln !
6a	Sät Gutes	in euren Seelen,
	damit ihr es findet	in eurem Leben !

Die doppelte Ausführung des Gedankens in beide Richtungen Erde - Himmel und Inneres - Aeusseres und das zusammenfassende Sprichwort vom Säen und Ernten (6b) gibt den drei Stichen inhaltliche und formale Geschlossenheit.

Stellt man nun die Frage nach der Einheitlichkeit des ganzen Gedichtes, so muss von der literarkritischen Einzelanalyse her mit ASCHERMANN festgestellt werden[13], dass drei unabhängige Einheiten, wohl wegen der Verwandtschaft von I und III zu einem grösseren Mahngedicht zusammengeschlossen wurden. Für einen Einschub von Abschnitt II können jedoch keine triftigen Gründe gefunden werden. Er mag wohl schon mit I verbunden gewesen sein.

Diese Analyse gilt allerdings nur für den griechischen Text. Auf dem Cambridge Fragment aus der Kairoer Geniza haben wir glücklicherweise eine fast vollständige aramäische Parallele, welche bei einer Analyse unbedingt berücksichtigt werden muss[14].

13) Parän. Formen 90.

14) Cambridge Fragment Kol. e, Z. 9 bis Kol. f, Z. 23 (= Verse 83-95); aramäischer Text bei CHARLES, Text 255f. (Appendix III); engl. Uebers., DERS., APOT II, 366f.; dt. Uebers., BECKER, Testamente 145f.; RIESSLER, Altj. Schrifttum 1177f. (geht jedoch über die Lücken hinweg und hat Uebersetzungsfehler). Einen detaillierten Vergleich der beiden Versionen hat einzig HAUPT in seiner These: Das Testament Levi (mir nicht zugänglich; vgl. ThLZ 95, 1970, 950), gemacht; vgl. dazu BECKER, Untersuchungen 68-105, bes. 82-84.103-105. ASCHERMANN übersieht diese Parallele unbegreiflicherweise ganz (vgl. 88-90).

Sie weist starke Abweichungen zum griechischen Text auf und bietet dadurch eine seltsame inhaltliche Variante zur ohne Zweifel verwandten griechischen Version :

a) Der eingeschoben wirkende Mittelteil (II) des grTLev ist völlig aufgelöst und in nur zwei Hauptteilen verarbeitet : Das Stichwort δικαιοσύνη erscheint als צדקה im zweiten Glied des einleitenden Doppelzeilers zu Teil I des arTLev. Der Spruch von Säen und Ernten (13,6) findet, indikativisch formuliert, unmittelbaren Anschluss an die leider fragmentarischen Zeilen 13f., die vom gesegneten Ertrag und Samen der Wahrheit (und Wohltätigkeit ?) sprechen. Die Stichwortassoziation זרע,זרעא ist wohl der Grund für die Anfügung des geläufigen Sprichwortes, das zudem einen guten Abschluss bildet. Die Anrede τέκνα μου (13,5) steht schliesslich zu Beginn von Z. 17 als erneuter Anfang von Teil II des arTLev.

b) Die Verweisstellen (am linken Rand des griechischen Textes) zeigen zudem, dass in den zwei Teilen des arTLev Parallelen zu allen drei Teilen des grTLev vorkommen, dass aber ihre Abfolge in bezeichnender Weise (s.u.) verändert ist.

Beide Indizien weisen darauf hin, dass der gleiche Stoff "in einer mündlich relativ festen, doch im Einzelnen noch recht variablen Tradition"[15] vorlag. Zusätzlich ist nun aber auffallend, dass die zwei Teile des arTLev nicht einfach die Themata des ersten und dritten Teiles des grTLev 13 aufweisen. Dies wäre zu erwarten, wenn grTLev eine nachträgliche Erweiterung des arTLev, oder dieses eine sekundäre Straffung des grTLev darstellen würde. Vielmehr widmet sich Teil I des arTLev (84-87) thematisch völlig selbständig der קושטא (=Wahrheit/Wahrhaftigkeit), ohne nur eine Andeutung an γράμματα oder νόμος zu machen. Erst Teil II (88-95) steht dann thematisch parallel zu grTLev (13,7-8) unter dem Stichwort חוכמתא und vereinigt in sich das gesamte Bildmaterial, das im griechischen Text auf den Gesetzesgelehrten (13,3f.) und den Weisen (13,7b.8) verteilt ist, zum doppelten Lobgedicht auf den Weisen (91-93) und die Weisheit (94f.).

15) BECKER, Untersuchungen 102.

So ergibt sich im arTLev 84-89.91-95 ein verwandtes und doch inhaltlich und strukturell neues Mahngedicht über Wahrhaftigkeit und Weisheit :

ArTLev 84-89.91-95

Einleitung :		Vers	Kol.e
	אנה לכון מפקד, בני,	84	9
	ואנה־קושטא לכון מחוי, חביבי.		10
I. Die Wahrhaftigkeit :			
a)	ראש־עובדיכון יהוי קושטא,	85	11
	ועד־עלמ(א) י(הו)י קאים עמכון צדקה.		12
b)	וקוש(טא).....	86	13
	עלון עללה בריכא ו(זר)עא,		14
	די זרע־טאב - טאב מהנעל,	87	15
	ודי זרע־ביש - עלוהי תאיב זרעה.		16
II. Die Weisheit :			
a)	וכען בני, ספר מוסר־הוכמה אליפו[16] לבניכון,	88	17.18
	ותהוי־חוכמתא עמכון ליקר עלם.		19
b)	די אליף חוכמתא - ויקר היא בה,	89	20.21
	ודי שאיט חוכמתא - לבושרן־מתיהב[17].		22...
c) Lob des Weisen :			Kol.f
	... לכל מ(אתא)־ומדינה ...	91	6.7
	... לה אתא ..... הוי־בה,		8
	(לא כוא)ת נכר הוא בה,		
	ולא דמ(ה בה ל)נכרי,		9
	ולא דמה־בה ...[18]		10
	די כולהון יהבין־לה בה יקר,		11
	(א)רי כולה צבין־למאלף מן חוכמתה.		12

16) Mit CHARLES, Text 255, korrigiert von אפילו (vgl. Z. 20).

17) לבושרן ist nach CHARLES, Text 255, Korrektur von לבשון ; der anschliessende Vers 90 ist eine sekundäre Verknüpfung mit der Testamentssituation (vgl. grTLev 13,9b). Der Text geht in Kol. f weiter, die aber in den ersten fünf Zeilen fast völlig unleserlich ist.

18) CHARLES, APOT II, 367, Anm. 1, meint, es seien hier "duplicate renderings of the same Hebrew original"; ebenso BECKER, Testamente 146, Anm. 91a.

13	92	רחמוה(י)[T]סגיאין, ושאלי שלמיה רברבין.
14	93	ועל כורסי ייקר מהותבין לה,
15		בדיל דמשמע מילי חוכמתה.

d) Lob der Weisheit :

16	94	עותר רב די יקר היא חכמתה,
17		וסימא טאבא לכל קניהא הן.
18	95	יאתון מלכין תקיפין ועם רב
19.20		וחיל ופרשין ורחיבין סגיאין[T]עמהם,
21		וינסבון ... מאת[T]ומדינה,
		ויבוזון כל די בהון -
22		אוצרי חוכמתא לא יבוזון,
23		ולא ישכחון מטמוריה,
		ולא[T]...[19]

Es ist für unsere Fragestellung nicht eigentlich von Bedeutung - und es ist anscheinend auch keine Entscheidung möglich -, welche der beiden Versionen nun älter oder ursprünglicher sei. Beide entstanden ungefähr im gleichen frühjüdischen Zeitabschnitt und griffen auf einen gemeinsamen "mündlich relativ festen Erzählzusammenhang" zurück, "der sicher in vorchristliche Zeit und bis in den palästinensischen Traditionsbereich zurückverfolgt werden kann"[20]. Beide sind ein weiteres Zeugnis für ein weisheitliches Bemühen sirazidischer Art[21], das versucht, fundamental Wichtiges für ein gläubig-glückliches Leben zu formulieren. Dabei folgt der griechische Text den klassischen Anliegen frühjüdischer Weisheit :

Gesetzeskenntnis	I
verdienstliche Wohltätigkeit	II
Weisheit in der Furcht Gottes	III

Die Nähe von Gesetzeskenntnis und gläubiger Weisheit, welche

19) Hier bricht das Cambridge Fragment ab. Anscheinend ging die negative Reihe noch weiter.

20) BECKER, Untersuchungen 103. HAUPT, Das Testament Levi (s. o. Anm. 14), versucht jedoch nachzuweisen, dass der griechische Text eine paränetische Bearbeitung des aramäischen Grundbestandes sei. Unsere Analyse spricht gegen diese These.

21) Vgl. ASCHERMANN, Paurän. Formen 26.29.98.

in der Parallelität von grTLev I und III zum Ausdruck kommt, wird durch die gleichen Auswirkungen beider Haltungen während des Lebens begründet : Beide lassen den Menschen in den Wechselfällen des Lebens nie im Stich, verschaffen Ehre und Freunde und machen jeden Ort zur Heimat. Anzeichen einer theoretisch begründeten Verbindung von personifizierter 'Weisheit' und Tora sind nicht die geringsten zu finden. Es geht hier lediglich um die Annäherung zweier wesentlicher Grundhaltungen des Frühjudentums "von unten her", d.h. von der weisheitlichen Beobachtungen der gleichen Wirkungen her. Vielleicht bildet jedoch diese enge Verbundenheit beider Haltungen jenen weiteren menschlichen Kontext, innerhalb dessen die denkerische Leistung einer Annäherung "von oben her" d.h. eine חכמה - תורה - Identifizierung, wie sie gerade in dieser Zeit zum festen Bestandteil der Theologie wird (s.o. Kap. I.1), möglich ist.

Umso erstaunlicher ist es auch in dieser Hinsicht, dass in der aramäischen Version diese klassische Doppelung Gesetz - Weisheit völlig fehlt[22]. Die Schriftgelehrsamkeit, diese grundlegendste Tugend des offiziellen jüdischen חכם, fällt weg und macht einem doppelt erweiterten Zweizeiler über das Tugendpaar der קשט (=hebr אמת) und der צדקה Platz :

85 Die Summe eurer Taten sei Wahrhaftigkeit
86 und für immer sei aufgerichtet bei euch Wohltätigkeit !
Und die Wahrheit...
für jene (sind) die Ernte gesegnet und der Same.
Wer Gutes sät - erntet Gutes.
Wer Böses sät - auf ihn kehrt sein Same zurück.

Ein ausführliches Lob der Wahrhaftigkeit, wie dies Teil I von grTLev nahelegt und ja nach dem Beispiel von 3Esr 4,36-40 (Rede des 3. Pagen über die Macht der ἀληθεία; vgl. auch EpAr 206) durchaus möglich wäre, wurde nach dem Einleitungswort von

---

22) BECKER, Testamente 146, legt zwar 88a: ספר מוסר חוכמה auf die Tora aus, indem er ספר mit bestimmtem Artikel übersetzt, und gibt dann in 90b dem undeutlichen מאלפא ספר einen ähnlichen Sinn: "Unterricht in der Schrift geben"; ähnlich HOLLANDER, The Ethical Character 81. Da BECKER jedoch keine Gründe für diese Uebersetzungsweise angibt, obwohl sie nicht selbstverständlich ist (vgl. CHARLES, APOT II, 366f.), und der Kontext von arTLev 13 diese Bedeutungsverengung keineswegs unterstützt, entspricht die hier vorgebrachte Deutung dem Text besser (vgl. Dan 1,17: בכל ספר וחכמה).

Z. 10 vielleicht beabsichtigt, aber jedenfalls nicht ausgeführt. Der Schreiber ging schnell über den ersten Teil hinweg, indem er das gesamte, aus der Tradition vorliegende Bildmaterial zur lobenden Beschreibung des Weisen und der Weisheit verwendete. Dort liegt demnach sein eigentliches Interesse (s.u. Kap. 3.2).

Mit arTLev 84-89.91-95 ist für die Zeit zwischen 100 v. und 100 n. Chr. ein Mahngedicht erhalten geblieben, das völlig der Weisheit gewidmet ist, und keine Andeutung an den grossen Partner der Weisheit, das Gesetz, macht, obwohl das traditionelle Material dazu sich, wie grTLev zeigt, geradezu anbot. Der Komponist der aramäischen Version hatte eigene, unklassische Ansichten, die er in ihrer Einseitigkeit vorzutragen den Mut und die Möglichkeit hatte. Er war so etwas wie ein "radikaler Weiser", der die gängige, naheliegende und nahegelegte Vermengung von Gesetz und Weisheit nicht mitmachte, dafür mehr Wert auf die Wahrhaftigkeit, diesen seinen Inbegriff (ראש) des Handelns legte, sich sonst aber voll und ganz der Pflege der Weisheit widmete. - ArTLev ist einer jener Punkte in der Geschichte der frühjüdischen Weisheit, wo ein einzelner Weisheitslehrer durch sein Gedicht ein fast individuelles Gepräge bekommt, durch welches er sich von den gängigen Gesetz-Weisheitslehrern (grTLev) unterschied.

2.5 Lehrtexte über die Ordnungen in der Welt der Natur und des Menschen in TNaf und TAsch

TNaf zeigt wieder jene Eigenart, die wir schon in anderen Test feststellen konnten : Die Lebensgeschichte des Patriarchen bricht nach 2,1 plötzlich ab[1], macht einem langen Traktat über Harmonien und Ordnungen in der natürlichen und der menschlichen Welt (2,2-3,5) und einer doppelten SER-Passage (4,1-3.4-5a) Platz. Erst in den Kap. 5 und 6 fährt sie dann mit zwei Träumen Naftali's und anschliessend (7,1-8,1) mit deren "Deutung"

1) Vgl. TGad 2,5f.; TSim 3,1; zwischen TNaf 2,1 und 2,2ff. besteht nur eine sehr lose Gedankenassoziation.

durch Jakob weiter, formuliert diese dann in 8,2a als Mahnung und geht in Zukunftsaussagen über die Teilnahme der Weltvölker am endgültigen Heil aus (8,2b.3). Ungewöhnlicherweise folgt darauf nochmals ein Stück mit paränetischen Materialien, worauf dann das TNaf mit den Abschlussnotizen (Kap. 9) schliesst. Die sich aus einer ersten Uebersicht ergebende Abfolge der verschiedenen Einheiten sieht also wie folgt aus :

I. Lebensgesch.	II. Paränesen	III. Zukunftsaussagen
<1,1-4>		
1,5-2,1		
	2,2-3,5	
		4
5 - 8,1		
	8,2a	
		8,2b.3
	8,4-10	
<9>		

Die paränetischen Partien (ausser 8,2a) stehen an völlig falschen Stellen innerhalb eines "Testamentes" und haben zudem keinen einzigen Bezugspunkt zu den anderen Teilen des TNaf. Sie müssen von einer zweiten Hand eingebaut worden sein und sind deshalb nach allem bis jetzt Gesagten in jene zweite Etappe der Traditionsgeschichte der Test XIIPatr anzusetzen, deren Charakteristika sie auch aufweisen[2].

BECKER hat nun diese sekundären Passagen in "zwei im Stil synagogaler Predigten gehaltene Stücke" aufgetrennt, und zwar in ein erstes, nach dem Schema des Bundesformulars aufgebautes "Stück mit dualistischem Weltbild", dem ein weniger strukturiertes "Stück mit dem thematischen Stichwort τάξις" ein- und angefügt worden sei. Es ergibt sich nach seiner Analyse folgender Kompositionsprozess[3] :

2) S. o. Kap. 2.1.2, Ziff. c; vgl. BECKER, Untersuchungen 325f.

3) Ebd. 214-228.

Tab. 14 : Literarkritische Analyse von TNaf (nach BECKER)

	Grundschrift	Sekundäre: 1. Parän. (dual.)	Sekundäre: 2. Parän. (τάξις)	Sekundäre: SER-Stücke
I. Lebensgeschichte	1,5 - 2,1			
	←	2,2-7		
		←	2,8f.	
		2,10-3,1		
		←	3,2-5	
				4,1-3 4-5a
	5 - 7			
II.+III. Paränese + Zukunftsaussagen	8,1-3			
	←	8,4.(5).6		
		←	8,7-10	
	9			

Zur ergänzenden Bearbeitung des TNaf dienten also (nach BECKER) zwei vollständige Homilien, die in zwei Etappen in die Grundschrift eingetragen wurden. Der erste Bearbeiter ging demnach so vor, dass er die 1. Paränese in zwei Teile zerschnitt, den ersten (2,2-7.10; 3,1) in die Lebensgeschichte einschob, den zweiten (8,4.6) am Schluss vor den Abschlussnotizen (9) unterbrachte. Die 2. Paränese wurde erst nachträglich in drei Fragmente zerlegt und so in die erste Paränese eingesprengt, dass jeweils eines ihrer Fragmente nach einem kleinen Teilstück der ersten angefügt wurde.

Diese sehr komplizierte literarkritische Auftrennung scheint mir zu weit zu gehen und die Texte zu strapazieren. Der eigentliche Grund dafür liegt darin, dass BECKER in den sekundären Teilen zwei vollständige "Homilien" zu rekonstruieren versucht. Dabei verlässt ihn für einen Moment die Scharfsicht für die inhaltlichen und formalen Indizien, die dieser Rekonstruktion entgegen-

stehen. So ist z.B. uneinsichtig, wie 3,1, diese Warnung vor Habsucht und leerem Gerede, eine Paränese zu den Lehraussagen von 2,2-7.10 sein soll. 2,10 könnte ebenso gut zu 2,8f. geschlagen werden, da es dort nicht weniger am falschen Ort steht als hinter 2,7. Endlich nimmt 8,4.6 ein völlig neues Stichwort (καλός) auf und beschreibt dann in zwei ursprünglich selbständigen, antithetischen Strophen das Los des Wohltäters und des Uebeltäters. Die futurische Form gab wohl den Ausschlag dazu, dass dieses paränetische Fragment hinter die Zukunftsaussagen von 8,1-3 angefügt wurde; ursprünglich mag es ein Stück wie TIss 7,7 und TBen 5,1f. (s.o. Kap. 2.3.1) gewesen sein. Dass andererseits 8,7-10 das Stichwort τάξις vorweist, vermag keine genügende Verbindung zur 2. Paränese zu schaffen, denn die eigentliche Aussage von 8,7-10 ist ja die Doppelung aller Gebote. Zudem sind die vier Verse eine kleine, geschlossene Einheit mit einem belehrenden (8,7-9) und einem mahnenden (8,10a) Teil, samt einer kleinen, verheissenden Zukunftsaussage (8,10b).

Nach allem ist es wohl besser, die beiden paränetischen Einführungen nicht in ein grösseres Schema zu pressen[4], sondern in ihrem fragmentarischen Zustand zu belassen. Auch so zeigen sie noch genügend inhaltliche und formale Eigenständigkeit, wie das Folgende zeigen wird.

Damit präsentiert sich der Kompositionsprozess von TNaf so :

---

4) Bei BECKER, Ebd. 218, ist besonders die Gliederung des τάξις-Stückes problematisch, da sie die formale Struktur der Indikativ/Imperativ-Abfolge in 2,8-9 // 3,2a-2b // 3,3-4a(+4b.5) nicht beachtet, den sekundären Charakter von 2,8b nicht erkennt und die inhaltlich fremden Verse 8,7-10 hinzunimmt.

---

5) Vgl. die Rekonstruktionsversuche von CHARLES, Text 156f. = ASCHERMANN, Parän. Formen 94. Anders BECKER, Testamente 105; Untersuchungen 217.

Tab. 15 : Vereinfachte literarkritische Analyse von TNaf.

		S e k u n d ä r e		
	Grundschrift	Parän.Fragmente	Erweiterungen	SER-Stücke
I. Lebensgeschichte	1,5-2,1			
	◄—	2,2-7 (=Frgt 1)		
	◄—	2,8-9 (=Frgt 2) 3,2-5	2,10 3,1	
				4,1-3 4-5a
	5 - 7			
II.+III. Paränese + Zukunftsaussagen	8,1-3			
	◄—	8,4 (=Frgt 3) 6	8,5	
	9 ◄—	8,7-10 (=Frgt 4)		

Im Folgenden werden Frgt 1, 2 und 4 besprochen. Frgt 3 wurde schon bei der Paränese vom guten Menschen (TBen 3,1; 4,1 - 5,3; 6,1-6; 8,2f.; s.o. Kap. 2.3.1) berührt. Es ist eine gedanklich identische, formal aber besser durchstrukturierte Parallele zu TBen 5,1f. Wird dort nur die Wirkung des ἀνὴρ ἀγαθός auf Tiere, Menschen und Engel beschrieben, so geht es hier sowohl um den Menschen, der das καλόν tut und deshalb alles Gute anzieht (Menschen, Engel, Gott) und alles Böse abstösst (Tiere, Teufel), als auch um den μὴ ποιοῦντα τὸ καλόν, der die genau gegenteiligen Wirkungen erzielt. Zur Bestimmung des Typus von Dualismus, der in den Test XIIPatr stets bei den sekundären Einschüben zu finden ist, könnte dieses in mehrfachem Sinn "antithetische" Stück sehr behilflich sein[5].

2.5.1 TNaf 2,2-7 (=Frgt 1) :
Die göttliche Macht durchdachten Gestaltens

I. Gott als Töpfer :

2,2a Καθὼς γὰρ ὁ κεραμεὺς οἶδε τὸ σκεῦος, πόσον χωρεῖ,
καὶ πρὸς αὐτὸ[1] φέρει πηλόν,
b οὕτω καὶ ὁ Κύριος πρὸς ὁμοίωσιν τοῦ πνεύματος ποιεῖ τὸ σῶμα,
καὶ πρὸς τὴν δύναμιν τοῦ σώματος τὸ πνεῦμα ἐντίθησι,
3a καὶ οὐκ ἔστι λοιπὸν[2] ἓν ἐκ τοῦ ἑνὸς τρίτον τριχός,
b σταθμῷ γὰρ καὶ μέτρῳ καὶ κανόνι πᾶσα κτίσις ὑψίστου.[3]

4a Καὶ καθάπερ οἶδεν ὁ κεραμεὺς ἑνὸς ἑκάστου τὴν χρῆσιν, ὡς ἱκανεῖ,
b οὕτω καὶ ὁ Κύριος οἶδε τὸ σῶμα,
ἕως τίνος διαρκέσει ἐν ἀγαθῷ,
καὶ πότε ἄρχεται ἐν κακῷ,
5a ὅτι οὐκ ἔστι πᾶν πλάσμα καὶ πᾶσα ἔννοια, ἣν οὐκ ἔγνω Κύριος,
b πάντα γὰρ ἄνθρωπον ἔκτισε κατ'εἰκόνα ἑαυτοῦ.

II. Entsprechungen :

6a Ὡς ἡ ἰσχὺς αὐτοῦ - οὕτω καὶ τὸ ἔργον αὐτοῦ,
*καὶ ὡς ὁ νοῦς αὐτοῦ - οὕτω καὶ ἡ τέχνη[4] αὐτοῦ,
καὶ ὡς ἡ προαίρεσις αὐτοῦ- οὕτω καὶ ἡ πρᾶξις αὐτοῦ,
ὡς ἡ καρδία αὐτοῦ - οὕτω καὶ τὸ στόμα αὐτοῦ,[5]
ὡς ὁ ὀφθαλμὸς αὐτοῦ - οὕτω καὶ ὁ ὕπνος αὐτοῦ,
ὡς ἡ ψυχὴ αὐτοῦ - οὕτω καὶ ὁ λόγος αὐτοῦ,
b ἢ ἐν νόμῳ Κυρίου,
ἢ ἐν νόμῳ Βελίαρ.

III. Scheidungen :

7 Καὶ ὡς κεχώρισται ἀνάμεσον φωτὸς καὶ σκότους, ὁράσεως καὶ ἀκοῆς,
οὕτω κεχώρισται ἀνάμεσον ἀνδρὸς καὶ ἀνδρός, καὶ ἀνάμεσον γυναικὸς καὶ γυναικός·
καὶ οὐκ ἔστιν *ὅμοιος εἷς τῷ ἑνὶ προσώποις ἢ νοΐ[6].

1) hγ; cd: αὐτῷ; b: αὐτόν (falsch).

2) bd; cγ: ἐνλεῖπον (mit verschiedenen Schreibweisen).

3) bA; def: ὑψοῦται; α: ἐγένετο.

4) defA; b repetiert: τὸ ἔργον.

5) α lässt von καὶ ὡς ὁ νοῦς bis στόμα αὐτοῦ aus, wohl wegen Homoioteleutons.

6) Nach A[b]. Die griechischen Textvarianten sind korrupt und geben keinen Sinn, vgl. CHARLES, Text 147.

2,2-5 bilden zwei Strophen, die Zeile für Zeile parallel laufen (2a//4a; 2b//4b; 3a//5a; 3b//5b) und sich des alten Vergleichsbildes von Gott als Töpfer bedienen : Wie der Töpfer das Fassungsvermögen (2a) und den Gebrauch (4a) seiner Gefässe kennt, so stimmt Gott Leib und Seele des Menschen aufeinander ab (2b), und so weiss er um die Grenze zwischen Gut und Bös im Menschen (4b). Mit 3a und 5a fügen sich zwei allgemeine, weisheitliche Lehrsätze (Entsprechung von Geist und Leib; völliges Erkanntsein des Menschen durch Gott) an, welche einerseits die vorausgehenden Vergleiche (2b und 4b) begründen, sich aber andererseits auf die beiden folgenden Versteile stützen, welche zwei Grunddogmen der Weisheit formulieren. Damit sind die Harmonie von Geist und Leib (2b.3a) und die totale Durchsichtigkeit des Menschen für Gott (4b.5a) in den zwei weisheitlichen Evidenzen von der Abgewogenheit der Schöpfung (3b) und der Gottebenbildlichkeit des Menschen (5b) verankert.

2,6a ist eine Liste mit Entsprechungen von innerer Disposition und äusserem Resultat, von Fähigkeiten und Tätigkeiten im menschlichen Bereich. Er knüpft lose an 2b an und schreibt das πᾶν πλάσμα καὶ πᾶσα ἔννοια von 5a aus. 6b gibt dann der weisheitlich darlegenden Liste eine plötzliche Wende, indem er aufzeigt, dass diese Entsprechungen sowohl im Guten, wie auch im Schlechten spielen, sowohl in der Welt des Kyrios wie auch in der Welt des Beliar. Damit ist auch diese anthropologische Liste überraschend in jenen typischen dualistischen Zusammenhang gestellt, der den Menschen mit seinem ganzen Gehaben im Spannungsfeld des guten und bösen Geistes sieht, sie erfährt also jene (un-)heilsgeschichtliche Dramatisierung, die wir in allen sekundären Erweiterungen der Test XIIPatr finden.

Die dritte Strophe, deren Wortlaut nicht gut überliefert ist, scheint zuerst (7a) mit der Doppelung Licht - Finsternis diesen Dualismus weiterführen zu wollen, nennt dann aber im gleichen Versteil wieder nur die konkrete Verschiedenheit von Gesicht und Gehör und fügt (7b) einen nicht ganz einsichtigen Vergleich an, dessen Aussage, falls der Text richtig rekonstruiert ist (vgl.

Anm. 6), lautet : Kein Mensch gleicht dem andern, weder im Anblick noch in der Gesinnungsart (νοῦς).

Wenn II und III eher den Eindruck machen, aus dem Arsenal weisheitlicher Popularpsychologie zu stammen, so gestaltet die erste Strophe mit ihrem Vergleich von Gott und Töpfer einen weitverbreiteten theologischen Topos[7]. Ist dieses Bild in den Psalmen (vgl. 74,17; 95,5; 104,26), bei den Propheten (Jes 29,16; 41,25; 45,9; Jer 18,2-6; 19,1-13) und auch bei Sir 33,10-13 als "Hieroglyphe für 'souveränes Gestalten'"[8] gebraucht, das auch die Zerstörung des Gestalteten einschliesst (vgl. Röm 9,20f.; 2Tim 2, 20f.), so steht hier der Vergleich für einen anderen Gedanken. Die künstlerische Fertigkeit des Schaffenden, der das Material nicht überschätzt (2a.4a), Form und Stoff harmonisch verbindet (2b) und die Struktur durchschaut (4b), ist das tertium comparationis. Und diese Harmonie ist perfekt (3a), "denn nach Gewicht, Mass und Regel (besteht) die ganze Schöpfung des Höchsten" (3b; vgl. Jes 40,12; Ijob 28,25f.; Koh 2,14; Weish 11,20); und die Einsicht in das gestaltete Werk ist vollständig (5a), "denn jeden Menschen hat er nach seinem Bild geschaffen" (5b; vgl. Gen 1,26f.; Sir 17,3)[9].

Das Werk eines solchen Meisters kann nur "in Ordnung" sein, alle Unordnung muss von anderswoher kommen. Dieser Ordnung (τάξις) und Unordnung (ἀταξία) widmet sich das im TNaf gleich anschliessende Frgt 2.

---

7) Vgl. GILBERT, La critique des Dieux dans le Livre de la Sagesse 197-224.

8) Vgl. KEEL, Die Welt der altorientalischen Ikonographie 183, auch Abb. 278. 334; SCHMIDT, Art.: יצר, ThHWAT 1 (1971) 761-765. Vgl. auch 2Klem 8,2 (Gerichtsallegorie).

9) Der Gebrauch von Gen 1,26f. (oder 5,1) für diese Aussage ist sonst nirgends zu finden, obwohl diese Stelle für vielerlei Aussagen herhalten musste, s. nur Jub 6,8; Weish 2,23; SLev 19,18. Weiteres bei BILLERBECK I, 908; BECKER, Untersuchungen 382f.; NISSEN, Gott und der Nächste 400-407.

2.5.2 TNaf 2,8-9; 3,2-5 (=Frgt 2) : Die göttliche τάξις und die menschliche ἀταξία

I. Die Ordnung von allem :

2,8a Πάντα γὰρ ἐν τάξει ἐποίησεν ὁ θεὸς καλά· a)

(b) (τὰς πέντε αἰσθήσεις ἐν τῇ κεφαλῇ,
καὶ τὸν τράχηλον συνάπτει τῇ κεφαλῇ,
*καὶ τρίχας πρὸς δόξαν[1],
εἶτα καρδίαν εἰς φρόνησιν,
κοιλίαν εἰς *διάκρισιν στομάχου[2],
*κάλαμον πρὸς ὑγείαν[3],
ἧπαρ πρὸς θυμόν,
χολὴν πρὸς πικρίαν,
εἰς γέλωτα σπλῆνα,
νεφροὺς εἰς πανουργίαν,
φύας εἰς δύναμιν,
πλευρὰς εἰς θήκην[4],
ὀσφὺν εἰς ἰσχύν,
καὶ τὰ ἑξῆς.)

9 Οὕτως οὖν, τέκνα μου, b)
ἐν τάξει ἔστε εἰς ἀγαθὰ ἐν φόβῳ θεοῦ[5],
καὶ μηδὲν ἄτακτον ποιεῖτε ἐν καταφρονήσει,
μηδὲ ἔξω καιροῦ αὐτοῦ.

---

1) bA; αγ: προσθεὶς αὐτῇ καὶ τρίχας εἰς εὐπρέπειαν καὶ δόξην (d ähnlich).

2) Geht zur Not; besser als die διάκρισις, das "Sekretion" bedeuten kann, passt διαχώρησις "Exkretion" (vgl. CHARLES, Text 147, Anm. 65), dann wäre mit d weiterzulesen: στόμαχον εἰς ... (unvollständige neue Zeile).

3) Wörtl.: "eine Röhre zur Gesundheit". CHARLES, Text 148, Anm. 68; Uebers. 138, konjiziert: "eine Luftröhre zum Einatmen". PERLES, Zur Erklärung von TNaf 833f.: "ein Penis zur Fortpflanzung", oder: "Unterleibsöffnungen zur Beiwohnung". Zur Diskussion s. DE JONGE, Testaments 57f.; BECKER, Untersuchungen 111, Anm. 3; Testamente 101.

4) β (ohne g); θήκη könnte mit "Halterung" sinnvoll übersetzt werden, vgl. A: εἰς τὸ τιθέναι ὀσφῦς. α liest πλευρὰν εἰς τὸ καθεύδειν.

5) Längere sinngleiche Varianten s. CHARLES, Text 148.

II. Die Ordnung der Gestirne :

3,2a ῞Ηλιος καὶ σελήνη καὶ ἀστέρες οὐκ ἀλλοιοῦσι τάξιν αὐτῶν, a)
b οὕτως καὶ ὑμεῖς b)
μὴ ἀλλοιώσετε νόμον θεοῦ ἐν ἀταξίᾳ πράξεων ὑμῶν.

III. Die Unordnung der Völker :

3,3 ῎Εθνη πλανηθέντα καὶ ἀφέντα τὸν Κύριον ἠλλοίωσαν τάξιν αὐτῶν,
καὶ ἐπηκολούθησαν λίθοις καὶ ξύλοις a)
ἐξακολουθήσαντες πνεύμασι πλάνης.

4a ῾Υμεῖς δὲ μὴ οὕτως, τέκνα μου, b)
γνόντες ἐν στερεώματι, ἐν γῇ καὶ ἐν θαλάσσῃ
καὶ ἐν πᾶσι τοῖς δημιουργήμασι,
Κύριον τὸν ποιήσαντα ταῦτα πάντα,

b ἵνα μὴ γένησθε ὡς Σόδομα,
ἥτις ἐνήλλαξε τάξιν φύσεως αὐτῆς.
5 ῾Ομοίως δὲ καὶ οἱ ᾿Εγγρήγορες ἐνήλλαξαν τάξιν φύσεως αὐτῶν,
οὓς καὶ κατηράσατο Κύριος ἐπὶ τοῦ κατακλυσμοῦ,
δι' αὐτοὺς ἀπὸ κατοικησίας καὶ καρπῶν τάξας τὴν γὴν
ἀοίκητον.

Das Frgt 2 weist deutlich drei Strophen auf, welche jeweils aus einem thetischen Satz über Ordnung (2,8a; 3,2a) oder Unordnung (3,3) und einer daraus abgeleiteten (vgl. dreimal οὕτως) Aufforderung zur Einhaltung der göttlich gestifteten Ordnung (2,9; 3,2b.4a) bestehen. Das ursprünglich selbständige medizinische Onomastikon in 2,8b ist zur Illustration der ersten These an diese angeschlossen worden[6], vielleicht ist es auch nur wegen der Stichwortassoziation πάντα - πέντε hineingerutscht, während die letzte Mahnung (3,4a) eine doppelte Verdeutlichung an den beiden klassischen biblischen Verkehrungen der natürlichen Ordnung in Sodom und bei den "Wächtern" der Sintflut (3,4b.

6) Der Schluss der Liste weist darauf hin, dass hier nur ein Auszug aus weiterem Listenmaterial vorliegt. Zu solchen Listen s. CHARLES, Text 147f. (Alphabet des R. ᶜAqiba; 8./9. Jhd. n.); 243f. (hebr. TNaf). DE JONGE, Testaments 57f., vergleicht noch mit bBer 61; LevR 4,4; KohR 7,19 und MidrPs 103. BEKKER, Testamente 101, fügt noch EpAr 155-157 hinzu.

5) bekommen hat[7]. Trotz diesen nicht unbedingt sekundären Illustrationen bleibt die strukturgebende Doppelung von Indikativ-Imperativ klar ersichtlich[8].

Frgt 2 steht völlig unter dem Thema der τάξις, und unterscheidet sich dadurch grundsätzlich vom vorausgehenden Frgt 1. Der weisheitliche Lehrsatz von Gottes schöpferischer Ordnungskraft (vgl. Koh 3,11; Sir 11,4b; Weish 11,20b) gibt den Gedankenanstoss. Die Liste 2,8b zeigt dann mit bewusster, "konkreter Wissenschaftlichkeit" an einigen Organen des menschlichen Leibes die allseitige Finalität dieser τάξις auf. Das erste Mahnwort (2,9) formuliert den Imperativ <u>positiv</u> und <u>negativ</u> :

"Seid in Ordnung...!"

"Tut nichts Unordentliches...!",

was genau die Themen der beiden folgenden Abschnitte vorausnimmt. Denn in 3,2a findet der ordnungssuchende Blick eine <u>Bestätigung</u> dieser Ordnung am unveränderlichen Firmament, bei den ἔθνη aber, den Heidenvölkern, die <u>Verneinung</u> der Ordnung : Sie ist "andersgemacht"; es herrscht Götzendienst.

Die doppelte Mahnung zur Absage an die ἀταξία, welche die zweite und dritte Mahnung formulieren, bekommt dann noch ihre endgültige Begründung : "Denn ihr habt ja am Firmament, an der Erde und am Meer den Herrn erkannt, der alles dies gemacht hat" (3,4a). Es ist die Einsicht in die vom Κύριος gestiftete Ordnung des Universums, die den Weisen davon abhält, sein Leben in Unordnung zu gestalten, d.h. in letzter Konsequenz : Schöpfer und Geschöpf zu verkehren und Götzendienst zu treiben.

Obwohl die biblische Weisheit die Suche nach Ordnung(en) mit den anderen weisheitlichen Literaturen teilt[9], fehlt in ihr der

7) Vgl. Lk 17,26ff.; 2Petr 3,6; JOSEPHUS, Bell 5,566; auch TRub 4,8ff.; 5,6f.

8) Lässt man die beiden Stücke 2,8b und 3,4b.5 einmal versuchsweise weg, so ergeben sich drei kurze Strophen mit parallelem Aufbau. Zudem würde 3,4a den Gedanken abschliessen und hätte einen Schlussatz, der genau der Eingangsthese 2,8a entspricht.

9) VON RAD, ThAT II,434: "Die empirisch-gnomische Weisheit geht von der hartnäckigen Voraussetzung aus: es ist eine geheime Ordnung in den Dingen, in den Abläufen; sie muss ihnen freilich erst mit grosser Geduld und durch allerlei schmerzliche Erfahrungen abgelauscht werden." "Das aber ist Weisheit:

Begriff τάξις für "Ordnung" völlig[10]. Im griechischen Denken spielt das Wort - neben dem militärischen Sinn[11] - seit Platon eine wichtige Rolle sowohl zur Bezeichnung der Ordnung des Kosmos wie auch der geordneten gedanklichen Erfassung der Welt[12]. Der biblische Weise stellt Ordnungen vielmehr dadurch fest, dass er sie in ihrer Komplexität umschreibt, als dass er sie durch einen leitenden Oberbegriff definiert. Die Jahwe-Reden am Schlusse des Ijobbuches (38,1 - 39,30; 40,6 - 41,26) sind beredte Beispiele "für eine uns so fremde Lehr- und Denkform, die an einer sauberen Definition so merkwürdig uninteressiert ist"[13], sondern durch Deskription von verschiedenen Gesichtspunkten her und durch die daraus sich ergebenden Analogien die Dinge auf eine ganz andere Weise zu ordnen versucht, als dies ein einzelner Begriff vermag.

In der frühjüdischen Literatur tritt nun der τάξις-Gedanke in einigen wenigen Texten recht deutlich hervor, welche zwar auf biblische Ordnungsvorstellungen zurückgreifen können (vgl. Jub 6,4 mit Gen 8,22), denen aber ein griechischer, und näherhin ein stoischer Einfluss wohl nicht abzustreiten ist[14]. 4QHen[a]1.II; 4QHen[c]1.I; gr. + äthHen 2,1-5,3, die engste Parallele zu TNaf 2,8f.; 3,2-5, beschreiben ebenfalls ausführlich den ordnungsgemässen und unveränderlichen Ablauf der Naturereignisse und nehmen dazu den סרך/τάξις-Begriff zu Hilfe :

Dieser angestrengte Wille zur rationalen Auflichtung und Ordnung der Welt, in der sich der Mensch vorfindet, der Wille zur Erkenntnis und Fixierung der Ordnungen in den Abläufen des menschlichen Lebens ebenso wie bei den natürlichen Phänomenen" (438). Vgl. auch Weisheit in Israel 102ff.200-205.247.

10) LXX übersetzt 9 verschiedene Wörter mit τάξις, wobei aber höchstens Ijob 36,28 (τάξις κοίτης) den hier verlangten Sinn von "Ordnung" hat. - Zu den vielfältigen Ordnungsvorstellungen im frühjüdischen Raum vgl. die Studie von LIMBECK, Die Ordnung des Heils, bes. 63-90.

11) Siehe LAMMERT, Art.: τάξις, PRE 2. R. 5 (1934) 85-87. Vgl. 1Klem 37,1-3.

12) Vgl. DELLING, Art.: τάσσω κτλ., ThWNT 8 (1969) 26f.30, Anm. 22.

13) VON RAD, Weisheit in Israel 311; vgl. ThAT I, 434.

14) SANDERS, L'Hellénisme de Saint Clément de Rome et le Paulinisme 130, bringt Parallelen aus der Stoa. Die kategorische Behauptung von BECKER, Testamente 100, Anm. 8a, dass das Thema der Ordnung "hier nicht stoisch, sondern jüdisch" sei (vgl. VAN UNNIK, Is 1Clement 20 Purely Stoic ? 181ff.), hat jedoch eine starke Stütze durch MILIK, The Books of Enoch 148. Dieser verweist auf die apokalyptische Kosmologie als Quelle solcher Ausführungen (bes. 4QEnastr[d] 1.I,4-6) und verspricht, "to prove in detail elsewhere that the most interesting passage of this Chapter of the Epistle (scl. 1Klem), namly 20,8 is inspired by the cosmological teaching of Enastr."

<u>grHen 2,1 -5,3 :</u> (vgl. bes. 4QHen^{c} 1.I)[15]

2,1 Beobachtet alle Werke am Himmel,
wie sie ihre Bahnen nicht ändern (οὐκ ἠλλοίωσαν),
und die Leuchter am Himmel,
wie alles auf- und untergeht,
beordert (τεταγμένος) ein jedes zur angeordneten (τεταγμένῳ) Zeit;
und an ihren Festtagen erscheinen sie,
und übertreten ihre besondere Ordnung (τάξις) nicht.

2 Seht die Erde an,
und sinnt nach über die Werke, die von Anfang bis Ende
auf ihr geschehen, <wie vergänglich sie sind>[16]
wie sie sich nicht verändern (οὐκ ἀλλοιοῦνται),
keines von ihnen auf Erden,
sondern alle Werke Gottes für euch sichtbar werden.

2,3-5,1a : (Beschreibung von Sommer und Winter, verschiedener Baumsorten, der Sommerhitze)[17].

5,1 Sinnt nach und wisst von all seinen Werken,
und erkennt, dass ein lebendiger Gott sie so gemacht hat -
und er lebt auf alle Zeiten.

2 Und alle seine Werke, so wie er sie für die Zeiten gemacht hat,
so geschehen sie alle von Jahr zu Jahr,
und alle Werke, <so wie sie ihm den Dienst verrichten,
ändern sich nicht (οὐκ ἀλλοιοῦνται) in ihren Werken.

Vielmehr : Wie nach einer Verordnung (ἐπιτάγην)
geschieht alles.

3 (Meer und Flüsse als Beispiele)>[18].

Während in TNaf die lehrhafte Darlegung der Ordnungsaussagen abwechslungsweise mit den entsprechenden Mahnworten verbunden ist, wie sich dies aus der Indikativ-Imperativ Abfolge der Teilstücke ergibt, so ist in Hen 2,1 - 5,3 das ähnliche gedankliche Material in ein Mahngedicht gefasst, dessen strukturgebende Imperative stark lehrhaft ausgeführt und deshalb gnomisch-ermunternder Art sind. Diese Anleitung zur Erkenntnis der geordneten und in ihren Gesetzmässigkeiten unveränderlichen Schöpfung (vgl. Koh 3,14) dient jedoch in Hen nicht zum hymnischen Lob des Schöpfergottes,

---

15) Ed.: BLACK, Apocalypsis Henochi Graece 19f.; für die Qumranfragmente: MILIK, The Books of Enoch 145-149 (4QEn^{a}1.II); 184-188 (4QEn^{c}1.I). Zwischen dem griechischen Text und 4QHen^{c} bestehen die engsten Verbindungen.

16) Dieser sinnstörende Versteil fehlt in 4QHen^{a}1.II; 4QHen^{c}1.I (MILIK, Ebd. 145ff.184) und in äthHen. Er ist somit zu streichen.

17) In grHen sind 2,3b, die Kap. 3 und 4 (ausser 3,1aα) und die ersten beiden Worte von 5,1 ausgefallen (Homoioteleuton ?); vgl. 4QHen^{a}1.II,2-9 und 4QHen^{c} 1.I,21-30 (MILIK, Ebd. 146f. 184f.).

18) 5,2bf. sind wohl Ausschreibung, da sie in 4QHen^{a}1.II,12 fehlen.

wie etwa in Ps 148 oder im Schlusshymnus der PsSal (18,10-14), sondern gibt den Kontrast für den in 5,4 folgenden Uebergang zur todernsten Anklage :

> Ihr aber habt nicht ausgeharrt,
> und ihr habt nicht nach seinen Geboten gehandelt,
> sondern ihr seid abgefallen ...

Oder in 4QHen^{a} 1.II, 12ff. :

> Ihr aber habt eure Werke geändert (שניתן),
> <und nicht tut ihr sein Wort>,
> sondern überschreitet (es) gegen ihn mit grossen und harten <Worten>, ...
> mit eurem unreinen Mund gegen seine Herrlichkeit.
> O ihr Hartherzigen, ihr werdet keinen Frieden haben !

In dieser Kontrastierung von göttlich gestifteter Ordnung und menschlich angerichteter Unordnung sind sich die beiden Texte völlig einig. Bei beiden stehen kosmologische Vorstellungen im Dienste der Paränese. TNaf 2,8f.; 3,2-5 ist jedoch insofern eher der locus classicus für den Ordnungsgedanken in frühjüdischer Zeit, als darin die gehäufte Uebernahme des τάξις-Begriffes Hand in Hand mit der eigenen religiösen Tradition (3,3.4b.5), also Naturbeobachtung und hellenistisch beeinflusstes Ordnungsdenken Hand in Hand mit biblischen Schöpfungsvorstellungen und heilsgeschichtlichen Betrachtungen gehen. Es demonstriert geradezu im Kleinen die Vermischung von griechischem Denken und biblischen Anschauungen, die in den beiden letzten vorchristlichen Jahrhunderten unausweichlich wurde, und zeigt, dass gerade im weisheitlichen Bereich eine echte Durchdringung durchaus gelingen konnte.

Die urchristliche Literatur, und darunter besonders der zur Gemeindeordnung aufrufende Klemensbrief (Kap.20)[19], wird gerade diese, aus den biblischen Traditionen und den zeitgenössischen Vorstellungen synthetisierte Lehraussage in den Dienst ihrer Paränese nehmen.

Aus den beiden vorausgehenden Fragmenten des TNaf ergab sich

19) Auch 36,6; 37,1-3 (Kriegsdienst) und 40,1-41,1 (Liturgie). Zu vergleichen sind ebenfalls Stellen wie Röm 1,19-25; Diognet 8,7; s. FISCHER, Die Apostolischen Väter I, 53, Anm. 153.

bis jetzt die doppelte Aussage von der unveränderlichen, göttlichen Ordnung der Welt (Frgt 2) und der sinngebenden Gestaltungskraft des Schöpfergottes (Frgt 1). In Frgt 4 kommt ein weiteres Motiv zum Vorschein, das ebenso aus dem traditionellen, weisheitlichen Lehrgut zum Thema "Schöpfung" stammt :

> Und schaust du auf alle Werke des Höchsten :
> zwei und zwei (sind sie),
> eins gegenüber dem anderen (Sir 33,15).

Die Ordnung birgt Gegensätze in sich, die Sinngestalt bildet sich nicht in der eintönigen Gleichheit der Dinge aus, sondern in deren Widerstreit und Komplementarität. Dieses Gesetz ist zwar universal : Πάντα δισσά (Sir 42,24), aber es zeigt sich besonders stark in jener Welt, die der Mensch sich durch sein Handeln gestaltet. TAsch 1,3 - 6,6 wird diese Gedanken in einer langen Ausführung abhandeln (s.u. Kap. 2.5.4), doch vorher sei das kurze Fragment 4, TNaf 8,7-10, behandelt, das nach der τάξις der Gebote frägt und zu recht eigenen Antworten kommt.

2.5.3 TNaf 8,7-10 (= Frgt 4) : Die doppelte τάξις der Gebote

a. Lehrworte :

8,7 Καὶ γὰρ αἱ ἐντολαὶ τοῦ νόμου διπλαῖ εἰσι,
καὶ μετὰ τέχνης πληροῦνται.
8 Καιρὸς γὰρ συνουσίας γυναικὸς αὐτοῦ,
καὶ καιρὸς ἐγκρατείας εἰς προσευχὴν αὐτοῦ.
9 *Καὶ δύο ἐντολαί εἰσι·
καὶ εἰ μὴ γένωνται ἐν τάξει αὐτῶν, ἁμαρτίαν παρέχουσιν.
Οὕτως[1] ἐστὶ καὶ ἐπὶ τῶν λοιπῶν ἐντολῶν.

b. Mahnwort :

10 Γίνεσθε οὖν σοφοὶ ἐν θεῷ καὶ φρόνιμοι,
εἰδότες τάξιν ἐντολῶν αὐτοῦ,
καὶ θεσμοὺς παντὸς πράγματος,
ὅπως ὁ Κύριος ἀγαπήσει ὑμᾶς.

---

1) β (mit Varianten); α: καὶ αἱ δύο τοῦ θεοῦ εἰσι, καὶ εἰ μὴ ἐγένοντο ἐν τῇ τάξει αὐτῶν, ἁμαρτίαν μεγίστην παρεῖχον τοῖς ἀνθρώποις; τὸ αὐτὸ ...

Diese zwei Strophen sind ein origineller Versuch, mit Hilfe der weisheitlichen Doppelvorstellung der Fülle biblischer Gebote Meister zu werden. Es ist ein Stück weisheitlicher Gesetzeshermeneutik : Das Gesetz ist nicht eine uniforme Grösse mit vielen, gleichbedeutsamen Einzelgeboten von universeller Gültigkeit. Vielmehr betrifft der καιρός im Sinne Kohelets (8,8; vgl. 3,5b), der bald so bald anders die verschiedenen Situationen des Lebens bestimmt und stets neue Verhaltensweisen vom Menschen verlangt, auch die Gebote. Auch diese sind doppelt, einmal für diesen Moment (συνουσία), einmal für jenen (ἐγκρατεία), und es ist vom Menschen "Kunstfertigkeit" verlangt, wenn er sein Leben nach den Gesetzen Gottes gestalten will.

Es ist eine weisheitlich weitherzige Interpretationshilfe, die hier empfohlen wird. Sie appelliert an die Findigkeit (τέχνη) des Menschen und will von ihm die Entscheidung darüber, welches Gebot dem Moment entspricht :

> Werdet also weise in Gott und verständig,
> kennend die Ordnung seiner Gebote
> und die Regeln jeglicher Tat... ! (8,10a).

Je nach gelungener oder missratener Wahl gereicht dem Menschen das Gebot dann zur Sünde (8,9b) oder bewirkt es die göttliche Liebeszuwendung (8,10b). Das Einzelgebot steht unter der fallenden Zeit, ist also relativ zur Lebenssituation; aus der wählenden Entscheidung kommt ihm erst jene Eigenschaft des Absoluten zu, die den Gläubigen im Einzelgebot den Willen Gottes erkennen oder verwerfen lässt.

Diese vier Verse des TNaf sind eine deutliche Abwehr jener Gesetzesauslegung, die aus religiösen Ueberzeugungen jedes Gebot zu jedem Moment als voll geltend erklärt, also das Gesetzeskorpus zu einem Monolith macht, der unberührbar in der vielfältigen Landschaft des Lebens steht.

Der Weise, der diese Passage von der Doppelstruktur der göttlichen Gebote geschrieben hat, ist wohl ein gläubiger Jude, aber einer, der aus der Distanz, die weisheitliches Betrachten ver-

leiht, auch die sakralsten Grössen des religiösen Lebens in ihren Lebenskontext einordnet. Es findet hier eine weisheitlich Relativierung statt, der etwas von Kohelet's Bescheidung und Sinn für Widersprüche anhaftet, die aber ebenso wenig den Ordnungsgedanken aufgibt. Die Mahnung (b) besteht ja darin, einsichtig, weise, wissend (v.10) zu werden, die Ordnung der Doppelheit der Gebote zu erkennen und danach so zu leben, dass das Leben eindeutig wird.

Dieser Gedanke von der Eindeutigkeit des Lebens ist in TNaf 8,7-10 nicht mehr ausgesprochen. Wir haben ihn schon in der Tugendparänese von TIss 4,2-6a (Vom einfachen Menschen) unter dem Namen der ἁπλότης angetroffen, doch hat sich in TAsch eine eigene, lange Abhandlung erhalten, die gerade das Thema von der Zweiheit aller Dinge mit der Aufforderung zur entschiedenen Eindeutigkeit verbindet.

2.5.4 TAsch 1,3 - 6,6 (ohne 5,4) : Die Doppelgestalt des Weges, des Wesens und des Endes der Menschen

TAsch ist das einzige Testament, das keine Lebensgeschichte aufweist. Auf den Lehreröffnungsruf von 1,2 folgt sofort eine lange Belehrung 1,3 - 6,6, die nur in 5,4 durch eine völlig farblose, allgemeine Bemerkung mit dem Leben des Patriarchen verbunden ist, sonst aber ein selbständiger, systematisch aufgebauter und kunstvoll gestalteter Lehrvortrag ist. Auf seinen Abschluss in 6,4-6 (Segen - Fluch) folgen unvermittelt die Zukunftsaussagen (7,1-3. 4-7), dann die Schlussnotizen (Kap. 8). Der grosse Block 1,3 - 6,6 ersetzt also die beiden ursprünglichen Einheiten der Lebensgeschichte und der Paränese. Nach allem, was bisher zu den sekundären Einschüben und zur Struktur eines Testamentes gesagt werden konnte, muss man annehmen, dass der ganze Lehrvortrag sekundär ist und, wohl wegen seiner Länge, die beiden ersten Teile der Grundschrift verdrängt hat.

Im Folgenden kann nicht der ganze, umfangreiche Text geboten werden, sondern nur ein detaillierter Plan mit einigen besonders

wichtigen Textabschnitten. Die Strukturierung versucht, möglichst genau den formalen Indizien und den inhaltlichen Abfolgen gerecht zu werden, und unterscheidet sich dadurch in einigem vom Aufbau, den BECKER bietet[1], obwohl für die Abgrenzung des ganzen Blockes dessen Analyse übernommen wurde.

<u>TAsch 1,3-6,6 (ohne 5,4) :</u>

1,3-9 I. <u>Belehrung über die Doppelgestalt des Wesens und des Weges des Menschen :</u>

3-4 a. Die gottgegebene Doppelgestalt der gesamten Welt

3a Δύο ὁδοὺς ἔδωκεν ὁ θεὸς τοῖς υἱοῖς τῶν ἀνθρώπων,
b καὶ δύο διαβούλια,
c καὶ δύο πράξεις,
d καὶ δύο τόπους[2],
e καὶ δύο τέλη.

4 Διὰ τοῦτο πάντα δύο εἰσίν,
ἓν κατέναντι τοῦ ἑνός.

5-9 b. Die zwei Wege des Guten und des Bösen

5 Ὁδοὶ δύο, καλοῦ καὶ κακοῦ;
ἐν οἷς εἰσι τὰ δύο διαβούλια ἐν στέρνοις ἡμῶν
διακρίνοντα αὐτάς.

α.

6 Ἐὰν οὖν ἡ ψυχὴ θέλῃ ἐν καλῷ,
πᾶσα πρᾶξις αὐτῆς ἐστιν ἐν δικαιοσύνῃ,
κἂν ἁμάρτῃ, εὐθὺς μετανοεῖ.
7 Δίκαια γὰρ *λογιζόμενος,
καὶ ἀπορίπτων[3] τὴν πονηρίαν,
ἀνατρέπει εὐθὺς τὸ κακόν,
καὶ ἐκριζοῖ τὴν ἁμαρτίαν.

---

1) Untersuchungen 365; ASCHERMANN, Parän. Formen 56-58, konzentriert sich auf die beiden "beschreibenden Reihen" der Kap. 2 und 4 und übersieht deshalb, wie auch sonst öfters den Gesamtzusammenhang.

2) bS^{2}; αγd: τρόπους; g: πόνους.

3) β (ohne g); αg haben hier das Maskulin wegen ψυχή ins Feminin korrigiert, jedoch (ausser z. T. g) nicht im parallelen 1,8b. Da wohl ἄνθρωπος oder ἀνήρ als Subjekt vorschwebt, sind die Maskulinformen zu lassen. BECKER, Testamente 113, bezieht diese falsch auf das neutrische διαβούλιον.

β.

8 Ἐὰν δὲ ἐν πονηρῷ κλίνει τὸ διαβούλιον,
πᾶσα πρᾶξις αὐτῆς ἐστιν ἐν πονηρίᾳ,
καὶ ἀποθούμενος τὸ ἀγαθὸν προσλαμβάνει τὸ κακόν,
καὶ κυριευθεὶς ὑπὸ τοῦ Βελίαρ,
κἂν ἀγαθὸν πράξει, ἐν πονηρίᾳ αὐτὸ μεταστρέφει.

9 Ὅταν γὰρ ἐνάρξηται ὡς ἀγαθὸν ποιῶν,
τὸ τέλος τῆς πράξεως αὐτοῦ εἰς κακὸν ποιεῖν ἀνελαύνει·
ἐπειδὴ ὁ θησαυρὸς τοῦ διαβόλου ἰοῦ πονηροῦ[4] πνεύματος πεπλήρωται.

2,1-10 <u>II. Kasuistik über doppelgesichtige, im Ganzen böse Fälle :</u>

1 a. Allgemeiner Lehrsatz
2-8 b. 5 Einzelbeispiele zur These
9-10 c. Allegorischer Vergleich mit den rein-unreinen Schweinen

3,1-2 <u>III. Mahnworte :</u>

Werdet keine Doppelgesichter !

1 Ὑμεῖς οὖν, τέκνα μου,
μὴ γίνεσθε κατ' αὐτοὺς διπρόσωποι, ἀγαθότητος καὶ κακίας·
ἀλλὰ τῇ ἀγαθότητι μόνῃ κολλήθητε,
ὅτι ὁ Θεὸς ἀναπαύεται εἰς αὐτήν,
καὶ οἱ ἄνθρωποι ποθοῦσιν αὐτήν·

2 τὴν κακίαν ἀποδράσατε,
ἀναιροῦντες τὸν διάβολον ἐν ταῖς ἀγαθαῖς ὑμῶν πράξεσιν·
ὅτι οἱ διπρόσωποι οὐ Θεῷ ἀλλὰ ταῖς ἐπιθυμίαις αὐτῶν δουλεύουσιν,
ἵνα τῷ Βελίαρ ἀρέσωσι καὶ τοῖς ὁμοίοις αὐτῶν ἀνθρώποις.

4,1-5 <u>IV. Kasuistik über doppelgesichtige, im Ganzen gute Fälle :</u>

1 a. Grundsätzliche Feststellung
2-4 b. 3 Einzelbeispiele zur These
5a c. Allegorischer Vergleich mit den unrein-reinen Gazellen und Hirschen

---

4) b (vgl. 3,2); γA lesen: τοῦ διαβουλίου ἰοῦ πονηροῦ; bei adS ist zusätzlich ἰοῦ wegen Homoioteleutons ausgefallen. BECKER, Testamente 114, erklärt jedoch umgekehrt von der kürzesten Variante ad aus.

5,1-6,3 V. Mahnworte :

5,1-3 a. Erfasst die Doppelstruktur und verwischt sie nicht !

1a Ὁρᾶτε οὖν, τέκνα,
πῶς δύο εἰσὶν ἐν πᾶσιν,
ἓν κατέναντι τοῦ ἑνός,
καὶ ἓν ὑπὸ τοῦ ἑνὸς κέκρυπται :

b *ἐν τῇ κτήσει ἡ πλεονεξία,
ἐν τῇ εὐφροσύνῃ ἡ μέθη,
ἐν τῷ γέλωτι τὸ πένθος,
ἐν τῷ γάμῳ ἡ ἀσωτία.[5]

2a Τὴν ζωὴν ὁ θάνατος διαδέχεται,
τὴν δόξαν ἡ ἀτιμία,
τὴν ἡμέραν ἡ νύξ,
καὶ τὸ φῶς τὸ σκότος·

b τὰ δὲ πάντα ὑπὸ ἡμέραν εἰσίν,
καὶ ὑπὸ ζωὴν τὰ δίκαια,
*ὑπὸ θάνατον τὰ ἄδικα·[6]
διὸ καὶ τὸν θάνατον ἡ αἰώνιος ζωὴ ἀναμένει.[7]

3 Καὶ οὐκ ἔστιν,
εἰπεῖν τὴν ἀλήθειαν ψεῦδος,
οὐδὲ τὸ δίκαιον ἄδικον·
ὅτι πᾶσα ἀλήθεια ὑπὸ τοῦ φωτός ἐστι·
καθὼς τὰ πάντα ὑπὸ τὸν θεόν.

6,1-3 b. Bewahrt die Gebote des Herrn !

1 Προσέχετε οὖν, τέκνα, καὶ ὑμεῖς τὰς ἐντολὰς τοῦ Κυρίου
μονοπροσώπως ἀκολουθοῦντες τῇ ἀληθείᾳ,
2a ὅτι οἱ διπρόσωποι δισσῶς κολάζονται.[8]

---

5) αγdS¹ mit Varianten; s. CHARLES, Text 178. In bgA ist dieser erste Vierzeiler wohl durch Versehen ausgefallen.

6) α; βAS¹ lassen aus, wohl wegen Homoioteleutons (δίκαια - ἄδικα).

7) β (ohne g) h; eine wörtliche Uebersetzung von ἀναμένει = erwartet ist unsinnig. Die Variante g verdeutlicht die intendierte Aussage des ganzen Versteils: διὸ μετὰ θάνατον ἡ αἰώνιος ζωὴ μόνη μένει.

8) αγdS¹ fügen an: καὶ πράσσουσιν τὸ κακὸν καὶ συνευδοκοῦσι τοῖς πράσσουσιν

b *Τὰ πνεύματα τῆς πλάνης μισήσατε τὰ κατὰ τὸν ἄνθρωπον ἀγωνιζόμενα.[9]

3 Τὸν νόμον Κυρίου φυλάξατε,
καὶ μὴ προσέχετε τὸ κακόν, ὡς καλόν·
ἀλλ' εἰς τὸ ὄντως καλὸν ἀποβλέπετε,

καὶ διατηρεῖτε αὐτὸ ἐν πάσαις ἐντολαῖς Κυρίου,
εἰς αὐτὸν ἀναστρεφόμενοι,
καὶ ἐν αὐτῷ καταπαύοντες.

6,4-6 VI. Das doppelte Ende des Menschen :

4 a. Jeder Mensch trifft am Ende entweder die Engel Gottes oder Satan.

5 b. Die verwirrte Seele wird vom bösen Geist gequält.

6 c. Die ruhige Seele wird vom Friedensengel ins ewige Leben geführt.

Die Gliederung des ganzen Lehrvortrags bereitet keine grösseren Schwierigkeiten. Auf die grosse, einleitende Belehrung (I) folgt ein doppelt gebauter Mittelteil mit zwei "Kasuistiken" (II + IV) und zwei Mahngedichten (III + V), dann der für einen Abschluss typische Ausblick auf das zukünftige Schicksal (VI). Man ist versucht, darin eine Variation des Bundesformulars zu sehen, dessen mittlerer Teil verdoppelt worden wäre[10] :

(= Röm 1,32b). CHARLES, Text 178, Anm. 5, korrigiert deshalb das vorausgehende κολάζονται sinngemäss in ἁμαρτάνουσιν.

9) bdgA (mit Varianten); α schliesst direkt an seinen erweiterten Vers 6,2a (s. Anm. 8) an: μιμούμενοι τὰ πνεύματα τῆς πλάνης καὶ κατὰ τῶν ἀνθρώπων συναγονιζόμενοι, und beginnt dann, neu einsetzend: "Ihr aber, meine Kinder". Dadurch ist das ganze Mahngedicht nur in zwei Abschnitte geteilt, die beide unter dem Thema der Gebote stehen, da die störende Mahnung zum Hass gegen "die Geister der Verwirrung" in den ersten Abschnitt eingebaut ist. Aber ob die geschliffenere Form auch die ursprünglichere sei (vgl. BECKER, Testamente 116) ?

10) Vgl. BECKER, Untersuchungen 366, der jedoch anders argumentiert. Er lässt den belehrenden Teil von 1,3 bis 4,5 gehen, also I + II + IV umfassen, wobei das erste Mahngedicht (III) als "'eingeschobene Paränese'... eine gattungsgeschichtlich mögliche, kunstvolle Erweiterung" darstellt. Schon ASCHERMANN, Parän. Formen 58, sah im "ohnehin sehr kurze(n) Kap. 3" nur "eine ganz formelhafte Mahnung, die durch das Stichwort "zweideutig" mit dem Kontext verbunden und lediglich zur Aufrechterhaltung der Vorstellung einer letzten Mahnung des Asser eingefügt ist" (dazu s. o. Anm. 1).

Belehrung	Mahnung	Segen und Fluch
I.		
II. IV.	III. V.	
		VI.

Die abgeschlossene Selbständigkeit des Vortrags kann aber auch ohne die Zuhilfenahme dieses Schemas behauptet werden, wie die folgende Analyse zeigen möchte.

Den Ausgangspunkt des Vortrags bildet nicht etwa eine ethisch-moralische Behauptung, sondern eine Schöpfungsaussage : "Gott g a b den Menschen..."[11]. Es ist die schöpferische Macht Gottes selbst, die am Ursprung jener Doppelungen steht, welche das menschliche Leben in seinem äusseren Verlauf und seiner inneren Geschichte prägen. 1,4 erweitert aber sofort diese auf den Menschen beschränkte Sicht, indem er mit Hilfe des bekannten und wohl landläufigen Sprichwortes Sir 33,15; 42,24[12] die gesamte Welt der Dinge (πάντα) unter diese Doppelung stellt.

Auf dem Hintergrund dieser durchaus positiven Aussagen über den zweifachen Zustand der Schöpfung (vgl. z.B. Sir 15,14-17), wird dann die traditionelle Lehre von den zwei Wegen und den zwei Neigungen des Menschen dargelegt (I.b). TAsch stellt das älteste schriftliche Zeugnis innerhalb der frühjüdischen Literatur dar, welches die verstreuten atl. Bemerkungen über die Wege des Menschen (vgl. Dtn 11,26; 30,15; Jer 21,8; Spr 28,6.18) in ein prägnantes Bildwort fasst. Das Lehrstück von den beiden Wegen des Guten und des Bösen hat zwar seinen berühmtesten Ausdruck

11) Vgl. Dtn 11,26 und 30,15, die beide נתן gebrauchen; auch 4Makk 2,21. In TBen 6,7, einem redaktionellen Ueberleitungsvers (s. o. Kap. 2.3.1) steht jedoch kategorisch das Gegenteil: καὶ τοῦ Βελίαρ δὲ πᾶν ἔργον διπλοῦν ἐστι, καὶ οὐκ ἔχει ἁπλότητα.

12) CHARLES, Uebers. 162: "The words may have been a current proverb"; vgl. Koh 7,14; bChag 15a Mitte ("Jeder hat zwei Anteile (scl. von Gott bekommen), einen im Garten Eden, einen im Gehinnom.).

in der Fabel des Sophisten Prodikos von "Herakles am Scheideweg", die Xenophon dem Sokrates in den Mund legt[13], gefunden, doch ist das Bild auch sonst vielfach in der griechischen Popularphilosophie, im Bereich der frühjüdischen (vgl. Sir 2,12; slavHen 30, 15; 42,10b; 4Esr 7,3ff.) und rabbinischen (Ab 2,9; bChag 3b; MekEx 14,28) Literatur und auch in der urchristlichen Paränese (bes. QMt 7,13Par; Did 1-6; Barn 18-20) zu finden, ohne dass eine Genealogie der Abhängigkeiten dieser Versionen aufzustellen wäre[14]. Das Bild vom doppelten (oder vielfachen) Weg konnte hier und dort spontan-selbständig zur Sprache gekommen sein, da es sich ja aus der täglichen Anschauung geradezu zur Illustrierung einer sittlichen Entscheidungssituation anbot. Dies scheint mir im biblischen Sprachgebrauch am ehesten zuzutreffen, da ja mit dem Wort דרך auch die Vorstellung von Bewegung mitgegeben oder überhaupt menschliches Verhalten, menschlicher "Lebenswandel"[15] gemeint ist. Es wird auch zwischen gutem und schlechtem Weg, zwischen Gotteswegen und Menschenwegen, Lebensweg und Todesweg unterschieden[16], womit das Bild vom Doppelweg in ungebundenen Wortspielen vorgeformt ist.

Die mit diesem ganzen Vorstellungskreis eng verbundene <u>Lehre von den beiden Neigungen</u> hat ebenfalls ihre Vorgeschichte im biblischen Schrifttum, und obwohl eine eigentliche Verankerung in die Schöpfungsberichte erst in 4Esr[17] und dann bei den Rabbinen des 3. Jhd.s gelang[18], bildete sie sich schon in frühjü-

---

13) Memorabilien 2.1,21-34 (JAERISCH 91-99).

14) Zusammenstellung und Diskussion sämtlicher Belegstellen bei MICHAELIS, Art.: ὁδός, ThWNT 5 (1954) bes. 43-46.53-55.57-60.61f.71-77.98ff. Vgl. auch BILLERBECK I, 460-464 (zu Mt 7,13f.); SUGGS, The Christian Two Way Tradition 60-74. S. u. Kap. VI.2.1.3.

15) Vgl. SAUER, Art.: דרך, ThHWAT 1 (1971) 458. דרך ארצ heisst ja "Manieren", "Lebenswandel", auch "weltliche Beschäftigung", vgl. Ab 2,2, und die späteren Derek-Ereṣ-Traktate.

16) Vgl. NOETSCHER, Gotteswege und Menschenwege 23-71; COUROYER, Le chemin de vie en Egypte et en Israel 412-432.

17) S. die cor malum Stellen 4,4.28-30; 7,48; und bes. 7,92 : cum eis plasmatum cogitamentum malum. Zum ganzen Problem s. HADOT, Penchant mauvais, bes. 23-31.47-63.

18) R. Nachman b. Schemuel b. Nachman (Pal., um 300 n.) fand im Wav des Wortes והנה von Gen 1,31 eine Stütze für den יצר רע (GenR 9,7), und sein babyloni-

discher Zeit jener zentralen Lehre der späteren rabbinischen Ethik entgegen : Gott hat dem Menschen entsprechend den beiden Wegen zwei Neigungen anerschaffen, den יצר טוב und den יצר (ה)רע, die das ganze menschliche Leben in die Spannung von Gut und Bös, also in eine verdienstvolle Bewährungssituation stellen. Die Doppeltheit des menschlichen Lebensweges hat ihren von Gott eingestifteten Grund im Herzen des Menschen selbst, im Ursprung seines Wollens[19]. Dort fällt die Grundentscheidung (vgl. Sir 15,14-17), ist der eigentliche "Scheideweg" (vgl. SDtn 11,26 ; FINKELSTEIN 120).

Die beiden Strophen von TAsch 1,6f.8f. (I.b. α und β) beschreiben nun in bewusster Parallelität die glücklichen oder fatalen Folgen der gewählten Grundausrichtung. Die oben Kap. 2.5.1 angeführte Entsprechung (TNaf 2,6c) zwischen προαίρεσις und Tat bewirkt, dass πᾶσα πρᾶξις des Guten ἐν δικαιοσύνῃ, des Bösen aber ἐν πονηρίᾳ geschieht. Selbst wenn der Gute sündigt, gereicht es ihm über die Busse zum Guten, während die gute Tat des Bösen durch Beliar "in Bosheit verdreht wird".

Doch diese traditionellen Bilder, die in der schematischen Aufteilung der Menschen in zwei Gruppen, in die Guten und die Bösen, genau dem alten weisheitlichen Schematismus von Gerechten und Frevlern[20] entspricht, bilden nur den Ausgangspunkt für eine weit subtilere Analyse menschlichen Verhaltens. Der beobachtende Weise <u>überschreitet</u> diese Schranken der Systematisierung, da er weiss, dass Gutsein und Bosheit weniger klar auf den guten und bösen Menschen verteilt sind als die beiden Bildworte es vereinfachend (πᾶσα πρᾶξις, 1,6a.8a) sagen.

---

scher Zeitgenosse Nachman b. Chisda im doppelten Jod von וייצר in Gen 2,7 (bBer 61a; vgl. GenR 14,4). Zum ganzen Thema s. BILLERBECK IV/1, 466-483, bes. 468-470, und III, 92-96 (zu Röm 2,15); EPPEL, Le Piëtisme juif 125-128; MOORE, Judaism I, 479-483.

19) Illustrieren können dies die rabbinischen "Beweise" mit dem Wort "Herz", dessen beide Formen לב oder לבב auf die beiden Triebe hinweisen: BILLERBECK IV/1, 467, g.

20) Diesen Grundzug alttestamentlicher Anthropologie formuliert SCHMID, Wesen und Geschichte 161, in seiner "ausschliesslichen Antithetik: Der Mensch ist vor Gott entweder ṣaddîq oder rašaᶜ, angenommen oder verworfen. <u>Tertium non datur</u>." Vgl. VON RAD, ThAT I, 393.

So fügt er eine weitere Belehrung in zwei Teilen (II + IV) an, die seiner differenzierteren Sicht Rechnung trägt und den jeweils anschliessenden Mahngedichten (III + V) erst eigentlich die weisheitliche Stütze zu geben vermag. Seine weitergehende Einsicht ist : In j e d e m Menschen spielen b e i d e gegensätzlichen Faktoren des Guten u n d des Bösen. Seine Einzelhandlungen sind als solche "zweigesichtig" (διπρόσωπος), haben je nach Gesichtspunkt etwas Gutes und etwas Schlechtes. Erst der abwägende Blick auf das ganze (τὸ ὅλον), also von einem höheren, wertenden Standpunkt her erlaubt ein entschiedenes Urteil.

Fünf negative und drei positive Beispiele demonstrieren in gleichmässigem Aufbau (ausser 2,4 und 4,2) diese These. Der jede der beiden Listen abschliessende Vergleich mit Tieren ist ein besonders gelungener argumentativer Kunstgriff, der die biblischen (Un-)Reinheitsgesetze in den Dienst der weisheitlichen Beweisführung zieht. Das Schwein, das als Bild für die erste Gruppe steht, ist einerseits rein, da es durchgespaltene Klauen hat, andererseits jedoch unrein, weil es nicht wiederkäut. Somit ist das Schwein, aufs Ganze gesehen, für den Genuss unrein (vgl. Lev 11,7 Par Dtn 14,8). Gazellen und Hirsche, welche die zweite Gruppe symbolisieren, haben eine gewisse Zweideutigkeit darin, dass sie zwar für das Opfer unrein gelten, aber für den profanen Genuss freigegeben sind (vgl. Dtn 12,22; 14,5). Schon auf den "Himmelstafeln" hat Gott selbst dies gesagt (2,10), d.h. die göttliche, sinaitische Gesetzgebung bestätigt die vorgebrachte Anschauung des Autors von der Doppeldeutigkeit aller Dinge und Taten.

Das erste Mahngedicht (III) schliesst genau an den Vergleich mit den Schweinen an : "Werdet nicht wie diese zweigestaltig, in Güte und Bosheit !" (3,1a). Es geht also darum, aus der schillernden Doppeldeutigkeit auszubrechen, ein-deutig "dem Guten anzuhangen" (3,1b) und "der Bosheit davonzulaufen" (3,2a)[21]. So ent-

21) Schon Sir 2,12 flucht dem Menschen ἐπιβαίνοντι ἐπὶ δύο τρίβους. Der Kampf der beiden Triebe gegeneinander, welcher den Menschen zu einem vieldeutigen Gemisch von gut und bös macht, wird nach den Rabbinen dadurch siegreich zu Ende geführt, dass die Menschen "den guten Trieb zum König über den bösen Trieb machen" (LevR 34,1).

steht das Bild vom "Eingesichtigen", der, trotz der Beschuldigungen der "Zweigesichtigen", gerecht ist bei Gott. Damit ist ein neuer Terminus gefunden, der mit dem ἀγαθὸς ἀνήρ (4,1) identisch gesetzt wird. Die beiden Tugendporträts vom guten Menschen in TBen (s.o. Kap. 2.3.1) und vom einfachen Menschen in TIss (s.o. Kap. 2.3.2) sind hier zu einem einzigen prägnanten Typos verschmolzen.

Das zweite Mahngedicht (V.a) blickt auf die ganze Argumentation zurück, indem es die These von 1,4 (= Sir 33,15; 42,24) wieder aufnimmt und in bezeichnender Weise variiert : Das πάντα δύο εἰσίν (1,4a) wird fast unmerklich zu δύο εἰσὶν ἐν πᾶσιν verändert, was genau jenem Gedankengang entspricht, der zwischen den beiden traditionellen Lehrstücken von den zwei Wegen und Neigungen (I) und der feineren Analyse der beiden Kasuistiken (II + IV) liegt. Im gleichen verdeutlichenden Sinn wird dann auch der "Satz vom Gegenüber" (1,4b) weitergeführt : "und eins ist unter dem anderen verborgen". Der einleitende Imperativ ʿΟρᾶτε πῶς ruft also dazu auf, die Doppelungen nicht nur im Gegenüber sondern auch im Ineinander und "Untereinander" zu erfassen. Die im b-Text folgende Liste von gegensätzlichen Dingen, die einander ablösen (Nacheinander) passt nicht recht, sodass man wohl mit recht annimmt, dass die Vierergruppe aus αγdS[1] hier ausgefallen ist (vgl. oben Anm. 5). Damit ergeben sich drei Vierzeiler, welche der Reihe nach die Aussagen von 5,1a, nämlich das Ineinander in 5,1b, das Nach-Gegeneinander in 5,2a und das Untereinander in 5,2b aller Dinge exemplifizieren.

Wie schon der Text selbst, der sichtlich nach guten Beispielen sucht und nicht immer Erfolg hat (vgl. 5,2b), zeigt, ist es schwierig, diese komplexe Ordnung der Dinge richtig zu erfassen. Doch - und damit geht die Mahnrede in 5,3 wieder weiter - "es geht nicht an" (οὐκ...ἔστιν), deshalb die Dinge zu vermengen, die Strukturen zu verwischen, d.h. Wahrheit Lüge zu nennen und Recht Unrecht,

> "denn jegliche Wahrheit untersteht so dem Licht,
> wie alles Gott untersteht" (5,b).

Mit anderen Worten heisst dies : Nur im Heilsbereich (=Licht)[22] ist Wahrheit möglich, so wie das All nur in der Schöpferkraft Gottes besteht. Davon dass Wahrheit Wahrheit und Recht Recht ist und bleibt, hängt das Heil des Menschen ab, so wie die Welt in ihrem Bestand von Gott abhängt.

Der zweite Teil dieser Mahnung (V.b.) bringt unvermittelt die Begriffe ἐντολαί (6,1a.3b) und νόμος Κυρίου (3a) ins Spiel, wodurch der bis jetzt gut durchgehaltene logische Fortgang des Gedankens unterbrochen wird. Was hat denn die komplexe, zu durchschauende Doppelordnung der Menschenwelt mit den Geboten zu tun ? Erst im jeweiligen Nachsatz kommt die Rechtfertigung für den vermeintlichen Gedankensprung : Wer die Gebote beachtet "folgt eingesichtig der Wahrheit" (1b) und hat nicht Acht auf das Schlechte, wie auf etwas Gutes, sondern blickt (voll Bewunderung: ἀποβλέπειν) auf das wahrhaft Gute (vgl. 3a.b). Der νόμος Κυρίου, der dieses ὄντως καλόν beinhaltet (vgl. 3bα), wird so zum überraschenden Zielpunkt der ganzen Abhandlung. Er ist jener höhere Standpunkt, der eine entschiedene Schlusswertung über die Teilaspekte ermöglicht, der den "Eingesichtigen" in seiner schwierigen Arbeit des Scheidens und Entscheidens bestimmt; er ist also die heilswichtige Grösse, die dem Menschen, trotz der Doppelung all seines Tuns, Eindeutigkeit gibt, weil es ihn die "Wahrheit" erkennen lässt.

Damit ist auch das Ende der Argumentation gegeben. Die Doppelungen der Wege (1,3a) und der Neigungen (1,3b) sind aufgezeigt, diejenigen der πράξεις (1,3c) in einer unerwartet radikalen Weise in jedem menschlichen Tun blossgelegt, und die Lösung aus der drohenden Zweideutigkeit im "Gesetz des Herrn" ist angeboten, es folgt noch ein letztes, zusammenfassendes Doppelgemälde mit den beiden τόποι (1,3d) und den beiden τέλη (1,3e), die dem eschatologischen Paar des Κύριος und des Βελίαρ entsprechen : Der Gute erfreut sich ewigen Lebens bei den Engeln Gottes, der Böse ist den Quälereien des bösen Geistes ausgesetzt.

---

22) Abgesehen von den christlich interpolierten "Licht"-Stellen (TLev 4,3; 14,4; 18,3; TBen 11,2) und den drei Stellen, wo φῶς das physikalische Phänomen meint (TNaf 2,7; TGad 5,1; TAsch 5,2), ist mit φῶς immer eine soteriologische Grösse gemeint: TLev 19,1; TSeb 9,8; TNaf 2,10; TJos 19,3(A); 20,2 und TBen 5,3. Die vorliegende Deutung des schwierigen Textes erscheint mir aus der Wortbedeutung von φῶς innerhalb der Test XIIPatr mindestens möglich.

3. FRUEHJUEDISCHE WEISE IN DEN PARAENESEN UND LEHRTEXTEN DER TEST XIIPATR

3.1 Die Paränesen und Lehrtexte der Test XIIPatr, ein Zeugnis frühjüdischer Laienfrömmigkeit

Ueberblickt man nun die Paränesen und Lehrtexte der Test XIIPatr, so stellt sich die Frage, ob an ihnen Spuren eines einzelnen Autors oder mindestens einer einheitlichen Schule zu finden sind, oder ob in ihnen disparate Stücke moralisierender Unterweisung zu sehen seien, welche während der zweiten Etappe der Traditionsgeschichte der Test XIIPatr ohne inneren Zusammenhang und von ganz verschiedenen Leuten eingefügt wurden[1].

Als erstes muss dazu gesagt werden, dass von einem genau fassbaren Einzelautor aller Paränesen und Lehrtexte nicht gesprochen werden kann. Die weisheitlichen Mahngedichte in grTLev 13 und vor allem in ar TLev 84-95 (s.o. Kap. 2.4) können nicht unter den gleichen Hut gebracht werden wie die handfesten Lasterparänesen mit ihrer psychologisierenden Betrachtungsweise und dualisierenden Tendenz (s.o. Kap. 2.2); und die Lehrtexte über die Ordnungen der Welt und des Menschen (s.o. Kap. 2.5.1 - 2.5.3) zeigen noch einmal eine andere Optik.

Obwohl dieser Eindruck von Disparatheit noch durch den Sachverhalt verstärkt wird, dass wir es mit Fragmenten zu tun haben, sind noch genügend gemeinsame Elemente vorhanden, welche die weisheitlichen Texte nicht einfach in zufällige Einfügungen zerfliegen lassen. Dass dies trotz des fragmentarischen Zustandes noch der Fall ist, weist umso stärker auf einen gemeinsamen Hintergrund, eine gemeinsame Geistesrichtung und Schule hin.

---

1) BECKER, Untersuchungen 401ff., widmet den Tugend- und Lasterparänesen als eigenständiger Schicht nur zwei Seiten. Sonst wird dieser Aspekt, soweit ich sehe, kaum berücksichtigt.

THYEN hat nun versucht die Test XIIPatr als Gesamtes in der palästinischen Homiletik zu situieren. "Ein eifriger Hörer von Synagogenpredigten oder ein jüdischer Homilet hat hier den Ertrag des über die Geschichte der zwölf Jakobssöhne Gehörten bzw. Erarbeiteten zusammengefasst, durch zahlreiche ihm geläufige Mahnungen erweitert und in der damals beliebten Form einer Testamentsfiktion herausgegeben"[2]. Dieser Sitz im Leben der frühjüdischen Prediger wird seither von den meisten Autoren wenigstens für gewisse Teile der Test XIIPatr bejaht[3]. Die Untersuchungen von BECKER haben nun gerade für unsere paränetischen und lehrhaften Texte die Herkunft aus dieser sogenannten "jüdisch-hellenistischen Homilie" betont[4], sodass gewisse Verbindungslinien formaler, aber auch inhaltlicher Art deutlich zu sehen sind. Viele kleine, selbständige Texteinheiten wie z.B. die Exempla der Wächter, des keuschen Josef, des sündigen Sodoma, dann das medizinische Onomastikon in TNaf und die kurzen beschreibenden Reihen zu einzelnen Tugenden oder Lastern (vgl. bes. TJud 18,1-3; TBen 6,1-3 u.a.) machen den Eindruck von Versatzstücken, die zum Fundus der frühjüdischen Prediger gehörten und durch das zu Beginn genannte Stichwort fast automatisch abgerufen werden konnten. Stilistische Eigentümlichkeiten wie die parataktische Diktion, "kurze Sätze, eingestreute kleine Ausrufe, Aufforderungen und Fragen"[5], Sentenzen, knappe Vergleiche und Bildworte, also Stilmerkmale rhetorischer Art weisen ebenfalls in diese Richtung, obwohl alle diese Merkmale auch gut in die Gattung der "Lehren" weisen können.

Es ist auffällig, dass THYEN in seiner an Belegen überreichen Arbeit fast keine Beispiele aus den Test XIIPatr bringt. Dies entspricht dem Sachverhalt, dass wir in den Text XIIPatr nur im entfernteren Sinn ein Beispiel für die synagogale Homilie sehen können. Viele typische Kennzeichen sowohl der kynisch-

---

2) Der Stil 25.

3) Vgl. die Liste der Autoren bei BECKER, Untersuchungen 193.

4) Ebd. 401-403.

5) THYEN, Der Stil 41.

stoischen Diatribe wie auch der hellenistisch-jüdischen Homilie fehlen oder sind stark abgeschwächt, so etwa "die Allegorese, die Personifikation von Tugenden und Laster, der Scherz, der Dialog, die Anrede mit ὦ und jeder pathetische Ton. Der Stil will nicht raffiniert und originell sein, um griechischen, rhethorisch verwöhnten Ohren zu gefallen, sondern geht eher nüchtern-streng und sachlich-generell einher"[6].

Der wichtigste Grund für diesen Sachverhalt ist m.E. die sehr starke Aehnlichkeit der Paränesen und Lehrtexte der Test XIIPatr zur weisheitlichen Gattung der "Lehren", deren Neugestaltung in Abschiedsrede und Testament zu sehen ist (s.o. Kap. 1.3). Bei dieser Neugestaltung haben nun gewisse Denk- und Redeschemata, welche aus den Diatriben und Homilien im Ohr lagen, Eingang gefunden, ohne dass deshalb aber die Test XIIPatr selbst zu solchen Diatriben oder Homilien geworden wären.

Ebenso wie die Test XIIPatr als Gesamtes sind auch die Paränesen und Lehrtexte nicht gesprochenes, sondern geschriebenes Wort; sie sind Literatur. Kompositionen wie TDan 2,1 - 5,1 vom doppelköpfigen Uebel von Zorn und Lüge, TBen 3,1; 4,1 - 5,3; 6,1-6; 8,2-3 vom guten Menschen, und besonders TAsch 1,3 - 6,6, diese Abhandlung über die Doppelgestalt alles Irdischen, sind am Schreibtisch entstandene Texte. Sie legen recht subtile Sachverhalte in ihre Aspekte auseinander, indem sie Vorlagen überarbeiten (TDan), in sorgfältigen Strophen das Thema variieren (TBen) oder in langen Gedankengängen den Leser von seinen traditionellen Gut-Böse-Ansichten zu einer differenzierteren Sicht führen (TAsch). Gerade die zahlreichen Stilfiguren, die sich nicht nur auf die oben genannten Kleinstrukturen beschränken, sondern oft ganze thematische Einheiten bestimmen, verraten die Tätigkeit des Schriftstellers. Bei der Besprechung der einzelnen Texte in den Kap. 2.2 - 2.5 sind diese Texteigenheiten jeweils hervorgehoben und die Texte selbst in ihrer Struktur durchsichtig gemacht worden. Dabei wurde der Eindruck immer stärker, dass wir

---

6) BECKER, Untersuchungen 194 (mit Verweis auf THYEN's Beispiele).

es hier mit einer bewussten schriftstellerischen Leistung zu tun haben, welche sich um die Ausarbeitung der Test XIIPatr zu einer möglichst wirksamen Tugendlehre bemühte.

Selbst wenn diese Texte tatsächlich einmal innerhalb von Homilien gesprochen wurden - was sich ja keineswegs grundsätzlich ausschliessen lässt -, müssen sie, so wie sie sich jetzt darbieten, als Schrift-Texte und nicht als Wort-Texte verstanden werden. In den Autoren der Paränesen und Lehrtexte sind deshalb m.E. weniger Prediger zu sehen, welche anhand eines gewissen Repertoires von homiletischen Sprachformen Mahnpredigten komponierten und diese vor oder nach Gebrauch schriftlich fixierten, sondern eher Weise und Moralisten, welche, eine alte weisheitliche Tradition weiterführend, ihre Lebenslehren in recht kunstvoller Form niederschrieben und dann in die Grundschrift der Test XIIPatr verarbeiteten. Diese Grundschrift mit ihrer äusserst einfachen, stets das Liebesgebot wiederholenden Paränese musste diese Weisheitslehrer geradezu herausfordern, ihre eigenen, "wirkungsvolleren" Paränesen durch verschiedene Retouchen und mit überleitenden ad-hoc-Bildungen in die Test XIIPatr einzuflechten. So wurden die Test XIIPatr zu einer Tugendlehre, zu einem Traktat über die hauptsächlichen Laster und deren Gegenbilder; so bekamen Test XIIPatr auch jenen sichernden Hintergrund in den gottgesetzten Ordnungen der Welt und der Menschen, welche in den Lehrtexten von TNaf und TAsch beschrieben werden.

Wenn man nun versucht, diese Weisen und Lehrer in eine der traditionellen Bekenntnisgruppen des palästinischen Frühjudentums einzuordnen, so kommt man in Verlegenheit[7]. Dass es nicht Phari-

---

7) Es geht hier um einen V e r s u c h, die Texte trotz ihrer hellenistischen Färbung und der griechischen Sprache im Palästina der frühjüdischen Zeit anzusetzen. Obwohl die theoretische Einsicht, dass auch das jüdische Mutterland eine starke Hellenisierung mitgemacht hat, sich mehr und mehr durchsetzt, werden hellenistisch gefärbte Texte immer noch allzuschnell nach Alexandrien verlegt. Darin sind sich DE JONGE, The Testaments 128, und BECKER, Untersuchungen 374, trotz der sonstigen fundamentalen Unterschiede einig, dass der Entstehungsort am ehesten Alexandrien sei. Sie geben damit der Meinung der meisten Forscher der letzten Jahrzehnte Ausdruck. Einen Gegentrend vermeine ich im neuesten Einleitungswerk von CHARLESWORTH, The Pseudepigrapha, in den Datierungsfragen zu sehen; vgl. schon MACKY, The Importance of the Teaching (1969), 472-475 (um 50-0 v.; in Qumran's geistigem Umkreis). - MANSON, Miscellanea Apocalyptica III, 59-61, erwägt wegen des "Taufritus" von TLev 8,4-10 Syrien als Entstehungsort. - Vgl. o. Kap. 2.1.2, Ziff. e.

säer sein können, ist trotz ihres Respektes vor dem Gesetz und bei allen Parallelen zu den Weisheitsworten der Traktate Ab und AbRN A.B sofort klar. Es fehlen ja gerade die charakteristischsten Züge, die den vorrabbinischen Pharisaismus bestimmten : die explizite Identifizierung der 'Weisheit' mit der Tora, die kasuistische Ausarbeitung vor allem der Reinheitsgesetze, das Bewusstsein, eine nicht-priesterliche Elite aufgrund einer profunden Gesetzeskenntnis und einer rigoros-elastischen Gesetzespraxis zu sein[8]. GrTLev 13 ist zwar nicht allzu weit von solchen Vorstellungen entfernt, aber es bildet ja - wie in Kap. 2.4 gezeigt wurde - eine bezeichnende Ausnahme unter unseren weisheitlichen Texten. Es hat aber immerhin Signalwert und lässt eine Charakterisierung der Paränesen und Lehrtexte als antipharisäisches Dokument nicht zu. Eine eigentliche Polemik solcher Art ist nirgends zu finden. Die ethischen Vorstellungen lassen sich ohne weiteres in den grösseren Rahmen eines strikten Toragehorsams einordnen, in ähnlicher Weise wie Sprichwortkollektionen und ganze Weisheitslehren in die talmudischen Schriften einverleibt wurden (vgl. Kap. III.3), ohne dass deren Grundausrichtung in Frage gestellt wurde. TNaf 8,7-10 (s.o. Kap. 2.5.3) könnte mit seiner klugen Anweisung zur Gesetzesbefolgung sogar in die Nähe der pharisäischen Art, das Gesetz auszulegen, gerückt werden. Unsere Weisheitstexte haben aber nicht den Zweck, einer elitären Gruppe Verhaltensregeln vorzuschreiben, welche deren elitäre Lebensweise betreffen, sondern sie geben moralische Anweisungen, die unabhängig von religiösem Stand und von der Bekenntnisgruppe sind.

Dies zeigt sich einerseits deutlich durch die Einfügung in Patriarchenreden, also in einen vormosaischen Zusammenhang. Es geht grundsätzlich nicht um die Applizierung des Sinaigesetzes, sondern um Befolgung von Erfahrungssätzen, welche sich aus der jakobitischen Familiengeschichte ergeben. Die Mahn- und Lehr-

8) CHARLES, Text XLIII; Uebers. L-LIII, vermutet ohne weitere Begründung einen pharisäischen Autor aus der Zeit des Johannes Hyrkanos (135-105 v.). Aehnlich LAGRANGE, Le judaïsme 122-123.130, der speziell die moralisierenden Mahnungen anvisiert. Dagegen macht HERFORD, Talmud and Apocrypha 237.191-194, geltend, dass die Pharisäer ihre Lehre nicht niederschrieben, und dass Halacha und Haggada in Test XIIPatr keine vorrangige Rolle spielten.

reden der Test XIIPatr schliessen ebenso wenig wie die noachidische Gesetzgebung das mosaische Gesetz aus, aber es ist in bezeichnendem Sinn universaler und einem weiteren Kreis zugänglich. Sie wenden sich grundsätzlich nicht an eine durch ganz spezifische Mittel an das Mosegesetz verpflichtete Gruppe.

Dies zeigt sich andererseits in der Art und Weise der Begründungen, welche in den Paränesen gegeben werden. Es wird nie der Rekurs auf ein schriftlich fixiertes Gesetz und dessen in der Tradition sich entwickelnder Auslegung, sondern vielmehr stets auf die Ordnungen und Unordnungen in der menschlichen Psyche und im Kosmos und die alles irdische Gut und Böse umfassende und bestimmende Dualität gemacht. Der Kampf zwischen Gott und den Geistern des Irrtums, bildet den dramatischen Hintergrund (s.u.), vor welchem die frühjüdischen Paränesen ihren drängenden Zug bekommen.

Dies ist nun allerdings ein starker Hinweis auf jene frühjüdische Bekenntnisgruppen, welche in ihren Schriften einen solchen oder ähnlichen Dualismus bezeugen, d.h. in die qumranisch-essenische Bewegung[9]. Aber auch da melden sich sofort die Gegenargumente. Mag es mit der dualistischen Tendenz einiges auf sich haben (vgl. TJud 20), die Paränesen und Lehrtexte weisen sonst nichts spezifisch Essenisches auf. Vor allem fehlen die antihellenistische Front, das Bewusstsein einer privilegierten Einsicht in die Geheimnisse Gottes, die spezifisch essenische Anwendung des mosaischen Gesetzes, Kult- und Kalenderpolemik usw. - einfach all das, was die Essener eigentlich zu Essenern macht. Das einzige, was unsere weisheitlichen Texte mit dem essenischen Denken verbindet, sind gewisse Aehnlichkeiten in den dualistischen Aussagen. 4QTNaf, 1QTLev und 4QTLev^{a-c} beweisen zwar die Bekanntschaft der Testamentenliteratur in Qumran, vermögen aber zu unserer speziellen Frage nichts beizutragen, da sie keine Paränesen oder Lehrtexte bieten. Das Mahngedicht in aramTLev 84-95 (s.o. Kap. 2.4) aus der Kairoer Geniza zeigt ge-

9) Vgl. die o. Kap. 2.1, Anm. 10, genannten Autoren, und die diesbezügliche Forschungsgeschichte bei SLINGERLAND, The Testaments 45-47.49-55.60f.78f.

rade keine dualisierenden Züge, sondern weist deutlich auf einen einzelnen Weisen hin (s.u. Kap. 3.2).

Dieser Sachverhalt erlaubt weder eine Identifizierung mit den Essenern noch eine Dissoziierung von ihnen - ebensowenig wie vorhin eine Dissoziierung von den Pharisäern oder eine Identifizierung mit ihnen möglich war. Die Paränesen und Lehrtexte der Test XIIPatr bewegen sich in einem Randgebiet zwischen den eindeutigen Fronten der frühjüdischen Orthodoxie. Da von der sadduzäischen Priesterschicht sowieso abzusehen ist[10], bleibt als weitere Möglichkeit die Situierung in das heterogenere Milieu des hellenisierenden Judentums Palästinas, in welchem nicht nur Vorstellungen aus Hellas, sondern auch aus dem Iran Einlass gefunden hatten, wo aber ein ernsthaftes Bemühen um Kontinuität mit der jüdischen Tradition bestehen blieb. Dies könnte die Vermischung der griechischen und iranischen Elemente, die sich im Gebrauch stoischer Tugendlehren innerhalb eines Zwei-Geisterschemas am deutlichsten zeigt, mit biblischen Weisheitstraditionen recht gut erklären.

Zudem nahmen unsere Paränesen und Lehrtexte keine spezielle Frontstellung gegen eine der frühjüdischen Bekenntnisgruppen ein und forderten somit auch keine dieser Gruppen zu einer Reaktion heraus; sie konnten vielmehr allen Gruppen als vormosaische Tugendlehre eine willkommene fundamental-ethische Handhabe bieten. Die Anliegen, welche vertreten werden, sind eben wesentlich von allgemein akzeptierten Weisheitstraditionen geprägt und konnten so ohne Schwierigkeiten auch von konträren Gruppen assimiliert werden.

Das hellenistische Judentum Palästinas ist nun aber ein sehr vieldeutiger Begriff[11]. Er kann die seit seleukidischer Zeit

---

1o) Diese Kombination wurde meines Wissens nur von LESZYNSKJ, Die Sadduzäer 237-252, bes. 237ff. (Sadduzäer in makkabäischer Zeit; jedoch spätere pharisäische Korrekturen), und GEIGER, Apokryphen zweiter Ordnung 116 (sadduzäische, judenchristliche Gruppe), gewagt.

11) Neben HENGEL, Judentum und Hellenismus, sind auch die weiter in die christliche Zeitrechnung hinaufführenden Werke von LIEBERMAN, Greek in Jewish Palestine; Hellenism in Jewish Palestine, und neuerdings von FISCHEL, Story and History; The Transformation of Wisdom, und besonders der Sammelband,

hellenisierte Oberschicht im profanen wie im klerikalen Bereich bezeichnen, er kann aber auch jenes von Haus aus jüdische Fussvolk meinen, welches sein Leben in den hellenistisch geprägten Städten und Dörfern Palästinas als gläubige Juden zu gestalten hatten. Form und Inhalt der Paränesen und Lehrtexte der Test XIIPatr weisen deutlich auf diese zweite Gruppe hin. Wir haben es ja keineswegs mit hochstehender Literatur zu tun; die Anstrengungen um formale Schönheit sind nur selten erfolgreich und wirken durchaus laienhaft[12]. Dem entspricht der konstante Aufruf zu massvollen, bescheidenen und transparenten Lebenshaltungen, welche der in der Sicherheit ihres Reichtums oder ihrer politischen Wichtigkeit lebenden Oberschicht keineswegs bekamen. Sie hätten sicher eine pseudonyme Sammlung im Stil des alten adeligen Theognis bevorzugt, dessen Standesbewusstsein und Wertschätzung von Geld, Ehre, sympotischen und erotischen Genüssen ihrem Lebensgefühl besser entsprochen hätte.

Verfasser wie Adressaten unserer Texte sind vielmehr zu jenen Leuten zu zählen, die in politischer, finanzieller und religiöser Hinsicht als zweitrangig und unbedeutend galten, die jedoch in ihrem untergeordneten Status ein Leben zu verwirklichen suchten, das dem "Willen" des Kyrios entsprach. In hellenistischem Milieu lebend, deshalb unfähig, das mosaische Gesetz mit rabbinischer Präzision oder essenischer Radikalität zu leben, aber trotzdem von den zentralsten Punkten frühjüdischen Glaubens überzeugt und von einer intensiven Bemühung geprägt, ein gutes Leben zu führen, und deshalb auf einige grosse gedankliche Hilfen angewiesen, welche skizzenhaft den transzendenten Hinter-

---

FISCHEL, Essays in Greco-Roman and Related Talmudic Literatur XXXI-LXXVI (Bibliographie mit ca. 130 Nrn von 1850-1975), zu konsultieren, welche den weit gehenden Einfluss der griechischen Literatur auf die Sprache auch des inneren Kreises des palästinischen Judentums, bes. der Pharisäer, darstellen. Die Leute, die ausserhalb der Abschirmung durch die pharisäischen "Genossenschaften" oder "Bruderschaften" lebten, waren diesen vielfältigen Einflüssen bedeutend stärker ausgesetzt und unterlagen einer tiefgehenden, unkontrollierten Angleichung ihres jüdischen Denkens und Sprechens an die hellenistische Welt.

12) Ueber die Präsenz griechischer Literatur in Palästina von ca. 100 v. bis 100 n. gibt die Rekonstruktion der herodianischen Bibliothek aus den Zitaten des Hofhistorikers Nikolaus v. Damaskus, welche WACHOLDER, Nicolaus of Damascus 81-86, versucht hat, eine originelle Auskunft. Die Oberschicht von Jerusalem war danach in der Lage, sich beste griechische Literaturkenntnisse am königlichen Hof zu holen.

grund (Dualismus) aufzeigen und einen klugen Weg durch die Doppelungen der Welt und der Menschen weisen, - so kann man sich auf Grund der Paränesen und Lehrtexte der Test XIIPatr den Kreis der Autoren und Leser vorstellen.

Sind wir damit bei den Ebionim, den ʿAnawim, den "Armen Israels", bei den "Frommen im Volk", den "Stillen im Land", den Pietisten, oder wie man sie immer nennen will, angekommen[13] ? Da diese Ausdrücke aus der christlichen Beschäftigung mit der spätbiblischen und frühjüdischen Zeit stammen und im Verrufe stehen, eigens zwecks Herstellung eines Traditionskontinuums vom "Heiligen Rest" (Jes 10-28; 13mal) zu den seliggepriesenen πτῶχοι der Bergpredigt herausdestilliert worden zu sein, sei hier darauf verzichtet[14]. Diese Ausdrücke entsprechen zudem nicht dem Sachverhalt, welchen wir in den Paränesen und Lehrtexten der Test XIIPatr antreffen; die Versuchung wäre grösser, wenn es speziell um die Grundschrift der Test XIIPatr oder um die apokalyptisch-messianischen Stücke ginge. Unsere weisheitlich geprägten Texte müssen vielmehr als <u>Zeugnisse frühjüdischer Laienfrömmigkeit</u> angesehen und als solche - ohne die stets plakativ und tendenziös wirkende Einordnung in die allzu schematische Aufteilung der frühjüdischen Bekenntnisgruppen - belassen werden. So ist vorzuziehen, in den Autoren eine selbständige Gruppe frühjüdischer Weiser zu sehen, welche die biblische Weisheit in hellenistischer Zeit im weniger gebildeten Teil der Bevölkerung weiterzutragen und durch Paränese und Lehre zu aktualisieren versuchten.

---

13) Vgl. CAUSSE, L'idéal ébionitique dans les Test XIIPatr 55-76; SATTLER, Die Anawim im Zeitalter Jesu Christi 1-15; KOEBERLE, Sünde und Gnade 545-571 (Kap. XXX: Die Frommen im Volk); CAUSSE, Les "Pauvres" d'Israël, bes. 83-96. 139-151; EPPEL, Le Piétisme juif 178-188; auch LIETZMANN, Geschichte der Alten Kirche I, 26f.

14) MAIER, Geschichte der jüdischen Religion 79: Die nichtpharisäischen, frühjüdischen Ueberlieferungen "zur Beschreibung einer weitverbreiteten Volksfrömmigkeit heranzuziehen und mit frühchristlichen Zeugnissen zusammen auszuwerten, wäre eine verlockende Aufgabe, doch bei der sporadischen Quellenlage auch eine Versuchung zu recht konstruierten Schlussfolgerungen, es sei nur daran erinnert, was man in der Vergangenheit alles mit angeblichen 'Stillen im Lande' verbinden wollte, um einen bestimmten theologischen Tendenzen dienlichen Hintergrund für neutestamentliche Sachverhalte und Aussagen aufzuweisen." Vgl. THOMA, Christliche Theologie des Judentums 173f. (zum Publikum Jesu); Das jüdische Volk-Gottes Verständnis zur Zeit Jesu 99-105. Den status quaestionis bringt VAN DER PLOEG, Les Pauvres d'Israel 237-242. - FLUSSER, Jesus 54, spricht von einem "allgemeinen, unsektiererischen Judentum" und gibt damit der hier gemeinten Lesergruppe einen positiven Namen.

3.2 Der klassische und der radikale Weise in TLev 13 Par

Die Analysen in Kap. 2.4 und 2.5.4 ermöglichten es jedoch, über diese allgemeine und hypothetische Einordnung hinauszugehen und in unmittelbare Nähe zu einem oder zwei dieser frühjüdischen Weisen zu gelangen.

Im grTLev 13 begegnete uns der klassische Weise, der סופר im traditionellen Sinn, der ununterbrochen im Gottesgesetz liest (13,2b : ἀναγιγνώσκοντες ἀδιαλείπτως τὸν νόμον τοῦ θεοῦ), seine Wohltätigkeit in recht deutlichem Zusammenhang zur jenseitigen Vergeltung sieht (13,5f.) und mit Eifer und in der Furcht Gottes Weisheit erwirbt (13,7). Er geniesst die Ehrerbietung aller Menschen und es gelingt ihm, in jeder Situation, auch in Krieg und Verbannung, dank seiner Gesetzes- und Weisheitsworte (vgl. 13,4c.8) Freunde zu finden. Diese Verbindung von Gesetzesgelehrtheit, Weisheit und weltlichem Wohlergehen ist in der veränderten Situation der Toraweisheit das genaue Aequivalent zum alten Idealbild des Weltweisen. GrTLev 13 bietet also ein Idealporträt wie etwa Sir 39,1-11 und auf weniger parallele Art Weish 8,2-16 oder Sir 51,13-22 Par 11QPs[a]Sir, sodass darin keine Autorengestalt mit individuellen Zügen sichtbar wird.

Umso deutlicher profiliert sich hingegen der Autor der Paralleltradition in aramTLev 84-95 (s.o. Kap. 2.4), den man einen radikalen Weisen nennen könnte, da er in bewusster Umgestaltung des gängigen Schemas die enge Verbindung von Weisheit und Tora auflöst. Seine ganze Aufmerksamkeit geht auf die Wahrhaftigkeit (85-87), vor allem aber auf den Weisen und seine Weisheit, welche er beide nicht hoch genug zu rühmen vermag (88-95). Es ist als ob hier plötzlich trotz der fortgeschrittenen Entwicklung des Weisheitsbegriffes ein Einzelner auf alte Traditionen wie etwa Spr 3,14-18 zurückgriffe, in welchen der Verweis auf das Gesetz noch fehlt, wo mit Weisheit vielmehr Wissen, Gewandtheit und Pietät gegen Gott und den Mitmenschen gemeint ist. Natürlich wird nirgends das Gesetz Gottes oder das Schriftstudium ausgeschlossen, aber der Akzent ist eindeutig auf eine weisheitliche

Haltung gelegt, wie sie in ihrer Ausschliesslichkeit sonst im Frühjudentum nicht anzutreffen ist. Es muss in dieser Zeit eben viel mehr Platz auch für individuelle Formen von Weisheit und weisheitlicher Lebenshaltung gegeben haben als unsere schematischen Einteilungen es erlauben.

3.3 Ein subtiler Denker in TAsch

Dies unterstützen auch die langen Ausführungen in TAsch 1,3 - 6,6 (s. o. Kap. 2.5.4) über die Doppelgestalt des Weges, des Wesens und des Endes der Menschen, in welchen wir einen besonders gewandten Vertreter der traditionellen Zwei-Wege-Theorie finden können. Was dieser subtile Denker in seinen Erörterungen vollbringt, ist beste Vermittlung traditioneller Lehren in eine Situation geschärften Bewusstseins, welches die allzu grobe Aufteilung der Menschen in Gute und Böse nicht mehr nachvollziehen kann, andererseits aber das tiefe Anliegen der Zwei-Wege-Lehre, Anstoss zu Scheidung und Entscheidung zu sein, nicht aufgeben will. So gelingt es dem Autor durch eine radikalisierte Fragestellung, die Doppelungen in jedem Tun und Lassen jedes Menschen aufzuzeigen und gerade anhand dieses gottgewollten Zwiespaltes den Menschen in eine beständige Entscheidungssituation zu stellen. So gibt es denn nicht mehr die alte moralische Zwei-Klassengesellschaft, sondern nurmehr den im Herzen selbst auszutragenden Zwiespalt, an dessen Bewältigung zum Guten die Entscheidung fällt. Dass dabei das Gesetz des Herrn die richtungsweisende Instanz auf das "wahrhaft Gute" hin ist (6,3b), zeigt ein weiteres Mal, auf welch überraschende Weise der Autor dieser Lehrrede fixe Grössen der Tradition einzusetzen und ihnen so neue Aussagen zu entlocken vermag. Dem Autor von TAsch 1,3 - 6,6 gelingt es, einige so wichtige Aussagen frühjüdischer Religiosität wie die Lehre vom Gesetz als zentralem Kriterium, von den beiden Wegen und von den beiden Neigungen durch seine allegorisierende Exegese der Reinheitsgesetze eine ganz neue Wendung zu geben, ohne jene in ihren Aussagen zu erschüttern.

Vielleicht ist es derselbe Mann, der auch von der doppelten Ordnung der Gebote schrieb (TNaf 8,7-10; s.o. Kap. 2.5.3), die es mit Weisheit zu erkennen gilt, will man nicht der Sünde verfallen. Jedenfalls könnte man ihn einen Denker nennen, der auf eigene Art und Weise das begründet und dazu aufruft, was die Pharisäer mit ihrer elastischen, im Disput enstandenen und erprobten Adaptation des Gesetzes an die konkreten geschichtlichen Bedingungen betrieben : Eine Relativierung des Buchstabens und des Dogmas zugunsten einer vernünftigen, den fundamentalen Anliegen treu bleibenden Lebenshaltung und Lebensgestaltung aus dem Glauben.

3.4 Die psychologisierenden und kosmologisierenden Moralisten

Wenn wir nun in einem weiteren Schritt nach den Autoren der übrigen Paränesen und Lehrtexte fragen, zeigt sich ein deutlicher Unterschied zu den zwei vorausgehenden Einzeltypen von Weisen (aramTLevi; TAsch), welche man in ihrer individuellen Gestalt zu erfassen vermeint. Die beiden Gruppen von Texten, um die es jetzt geht, treffen sich zwar vielfach in ihrem Vokabular, den behandelten positiven und negativen Lebenshaltungen und in der paränetischen Intention, aber es will nicht mehr gelingen, einen Einzelautor deutlich genug herauszuheben. Wir haben es vielmehr mit paränetischen Fragmenten zu tun, welche den Stempel einer gemeinsamen "Schule" tragen. Mehr kann wohl aufgrund der Texte nicht gesagt werden.

Die Nähe der Autoren zueinander zeigt sich vor allem in der Art und Weise, wie sie ihre moralischen Imperative aus den beiden gleichen Hauptquellen, nämlich aus ihren eigenen oder aus traditionellen Beobachtungen der menschlichen Psyche und der göttlich gestifteten Ordnung der gesamten Menschen- und Naturwelt herleiten. Diese Herleitung bedingt natürlich eine mehr oder weniger ausführliche Beschreibung der Abläufe und Prozesse in diesen beiden Bereichen, und dies ist wohl der hauptsäch-

lichste Grund, warum die Paränesen trotz ihrer Einordnung in den grösseren Zusammenhang der Geisterlehre ihr weisheitliches Gepräge durchsetzen konnten, ja dieses sogar deutlich die Oberhand behielt (s.u.).

Wie gleich zu zeigen versucht wird, lassen sich noch weitere gemeinsame Züge finden. Da aber die beiden genannten Erkenntnisquellen die Texte von ihrer Grundlage her bestimmen und abgrenzen, seien die Autoren eine Gruppe psychologisierender und kosmologisierender Moralisten genannt.

Das Leitbild aller Paränesen ist der einfache und gute Mensch, wie er in TBen 3,1; 4,1 - 5,3; 6,1-6; 8,2-3 und TIss 4,2-6a (s.o. Kap. 2.3) beschrieben ist. Gehorsam dem Gesetz Gottes, im steten Kampf mit den schlechten πνεύματα, massvoll den inneren Wirrwar der Leidenschaften leitend und die von aussen kommenden Versuchungen zur Ausgelassenheit steuernd - so präsentiert sich der "Gerechte" der Paränesen der Test XIIPatr. Man kann in ihm mit Recht eine neue Darstellung des frühjüdischen צדיק erkennen, welche den Gesetzesgehorsam aus alttestamentlichem Erbe, die östliche Geisterlehre und das stoische Leitbild vom unerschütterlichen Weisen in sich vereint. Die wiederholte Verheissung, dass der κύριος diesem einfachen und guten Menschen auf engste Weise innewohnt, ist dabei ein charakteristischer Ausdruck für die auf das Persönliche, den lebendigen Kern des Einzelnen gehende Ermahnung. Es ist dies ein geradezu chassidisches Element in der hier geforderten Frömmigkeit : Sünde vertreibt den Kyrios, gutes Gebaren bringt Vertraulichkeit zu ihm. Sowohl die Aussagen über die den Menschen bedrängenden Geister, wie auch die Zuhilfenahme stoischer Begrifflichkeit stehen im Dienst dieser Intimität zu Gott, welche den frühjüdischen "Heiligen" kennzeichnen.

Als Zusammenfassung dieser verschiedenen Aspekte kann exemplarisch das Unschuldsbekenntnis des Patriarchen Issachar dienen, welches formal selbständig ist (vgl. TIss 3,1-6) und erst nach-

träglich durch die Mahnung 7,7 zu einer Paränese ausgestaltet wurde[16]:

TIss 7,2-7 :

a.
2 Ausser meiner Frau erkannte ich keine andere[17],
nicht hurte ich durch Erheben meiner Augen.
3 Wein bis zur Verwirrung trank ich nicht.
Alles Begehrenswerte des Nächsten begehrte ich nicht.
4 Arglist kam nicht auf in meinem Herzen,
Lüge kam nicht über meine Lippen.

b.
5 Mit jedem geplagten Menschen seufzte ich,
und den Armen gab ich von meinem Brot ...[18].
Frömmigkeit übte ich alle meine Tage,
Wahrhaftigkeit hielt ich hoch.
6 Den Herrn liebte ich,
und jeden Menschen aus meinem ganzen Herzen[19].

c.
7 Das tut auch ihr, meine Kinder,
und jeder Geist des Beliar wird vor euch fliehen,
und keine Tat böser Menschen wird über euch herrschen,
und jedes wilde Tier werdet ihr euch unterwerfen.

Ihr habt ja den Gott des Himmels bei euch,
die ihr in Lauterkeit des Herzens mit den Menschen wandelt[20].

Das zu einer dreistrophigen Paränese gearbeitete Unschuldbekenntnis berührt in einer ersten, negativen Reihe die Themen Unzucht, Weingenuss, Habgier, List und Lüge, während in der zweiten, positiv gewendeten Reihe die "Werke der Frömmigkeit",

---

16) 7,2-6 besteht aus einer negativen (7,2-4) und positiven (7,5-6) beschreibenden Reihe in 2 Strophen. Sie sind ein "Unschuldsbekenntnis, das nicht von vorneherein auf die Gestalt des Issachar zugeschnitten ist. Die Aussagen erinnern ganz allgemein an die zehn Gebote oder an ethische Weisungen des Gesetzes oder der Weisheitsliteratur. Daher ist es sehr wahrscheinlich, dass diese Reihe nichts anderes als das katechismusartige Vorbild für das Unschuldsbekenntnis eines Frommen überhaupt ist" (ASCHERMANN, Parän. Formen 67); vgl. BECKER, Untersuchungen 343-346; Testamente 84; auch VON RAD, Die Vorgeschichte 290f.

17) βASl; α zieht mit 7,1b zusammen; vgl. CHARLES, Text 114; BECKER, Untersuchungen 343, Anm. 5.

18) βS^1 fügen weiterführend an: Nicht ass ich allein. Die Grenze löste ich nicht auf.

19) Die Verse 5f. sind nach α übersetzt, welches kürzer und klarer strukturiert und so zwei Strophen à 6 Zeilen erreicht. Ob dies die ursprünglichste Form ist, sei dahingestellt.

20) Nur hief haben συμπορευόμενοι. δac: συμπορευόμενον ist wohl, wie TJud 24,1; TDan 5,13; TNaf 8,3 nahelegen, christliche Abänderung, doch vgl. die gegenteilige Ansicht von DE JONGE, Testaments 35.

gepaart mit der Wahrheit (vgl. aramTLev 85), zum Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe hinführen. Die paränetische Auswertung besteht nur in einem kurzen Aufruf zur Tat, worauf dann die Verheissungen folgen. Wie schon in TBen 5,1f. und TNaf 8,4.6 (s.o. Kap. 2.3.1) werden dabei die drei Bereiche aus denen einem Böses zustossen kann, nämlich die bösen Geister, Menschen und Tiere, genannt und unter die Herrschaft des Menschen gestellt. Und wie in den beiden Tugendporträts von TBen und TIss wird die Intimität zu Gott als zentralster Gewinn angeführt. Dass am Schluss die ἁπλότης als charakteristische Tugend genannt wird, erstaunt nach dem, was in Kap. 2.3.2 gesagt wurde, nicht mehr.

In allen Paränesen wurden Spuren eines (zumindest) psychologischen Dualismus gefunden. Dies ist somit ein zweites Merkmal, das die Autoren dieser Paränesen unter sich teilen. Obwohl öfters unterschieden wird zwischen den psychischen "Geistern" der Leidenschaften und der erst sich dahinter öffnenden, transzendenten Doppelwelt des Kyrios und des Beliar (vgl. bes. TGad 4,6f.; s.o. Kap. 2.2.6), kann nicht von einem ontologischen Dualismus gesprochen werden. Beliar ist in jedem Fall und grundsätzlich unterlegen, wenn nur der Mensch sich seinem Herrn in reiner Gesinnung zuwendet. Aber diese Spannung gibt den ganzen Paränesen ihren dramatischen Rahmen : Sie sind nicht einfach langweilige Sammlungen von Vorschriften und Mahnungen, welche sich nach der Unlogik der Spruchkollektionen folgen, sondern sie sind Anweisungen zum Bestehen des Kampfes, Instruktionen zum Ueberleben als gläubiger Jude. Den Autoren dieser Paränesen war es nicht mehr möglich, nur Sachverhalte in präzise Formen zu bringen und es dann der Einsicht des Weisen zu überlassen, sein Leben danach zu gestalten. Sie mussten den Ernst der Ent-Scheidung mit ins Wort und damit ins Bild bringen : Gott und Beliar sind die beiden ungleichen Folien, welche dem täglichen Kleinkrieg des Gerechten, des Einfachen, des Guten die richtigen Konturen geben :

<u>TJud 20,1-4</u> :[21]

1 Erkennt nun, meine Kinder :
Zwei Geister widmen sich dem Menschen,
der (Geist) der Wahrheit und der (Geist) des Irrtums.
2 Dazwischen aber ist der (Geist) des einsichtigen Verstandes,
der sich dorthin neigen kann, wohin er will.

3 Doch das (Wirken) der Wahrheit und das des Irrtums sind in
das Innere des Menschen geschrieben,
und jedes einzelne von ihnen macht der Herr offenbar.

4 So gibt es keinen Zeitpunkt, zu welchem die Werke der Menschen verborgen sein können,
denn in sein Inneres sind sie vor dem Herrn eingeschrieben.[22]

Was geschieht in diesen Texten mit der Weisheit ? Wird sie durch die <u>Einordnung in den ideologischen Zusammenhang der Geisterlehre</u> entwertet, ihrer Einsichtigkeit beraubt ? Verliert sie ihren Bezug zum konkreten Leben mit den Problemen, die es zu bewältigen gilt ? Werden die Mahnworte der ursprünglichen Paränesen durch ihre <u>Einordnung in den literarischen Kontext der Test XIIPatr</u> um ihre Evidenz und Eindringlichkeit gebracht ?

Beiden Einordnungen ist es zu verdanken, dass die weisheitlichen Texte der Test XIIPatr überhaupt eine Ueberlebenschance hatten und Potenzen entfalten konnten, welche sonst - wenn es gut geht - in einer jener zahlreichen Gnomologien der Antike, die wir o. Kap. III.5.1 vorgestellt haben, anonym und kärglich weiterexistiert oder -vegetiert hätten.

Beide Einordnungen vernichten zudem keineswegs den Erfahrungswert, der den Paränesen innewohnt. Sie verankern ihn in verschiedene Richtungen, einmal in die metapsychische Realität des Geisterkampfes und einmal in den das Individuum übersteigenden Kontext der Patriarchengeschichte. Aber so wie gerade

21) Die Uebersetzung folgt β, welches schon CHARLES, Text 95, Anm. 7, vorgezogen hat. α ist besonders in 20,2-4 verkürzt und korrupt. - Die sechsmalige Parataxe ist in der Uebersetzung sinngemäss aufgelöst.

22) β: ἐν στήθει ὀστέων; α: τὰ στήθη τῶν ὀστέων αὐτῶν. Wahrscheinlich liegt, wie in Vers 3, ein unverstandener semitischer Ausdruck mit עצם in der Bedeutung "selbst" (vgl. Ex 24,10; Ijob 21,23) zugrunde. Da στῆθος nach Ex 26,30; 28,23 auch die Uebersetzung von לב sein kann und in der Pluralform (vgl. α) sowieso "Inneres", "Herz" heissen kann, ist es keineswegs nötig, den Ausdruck mit dem massiven Wort "Brustknochen" zu übersetzen, vgl. SCHNAPP, APAT II, 476; BECKER, Testamente 74.

die Patriarchengeschichten einen willkommenen Anlass bieten, um einen Erfahrungshintergrund par excellence für die Paränesen anzuführen, so bleibt selbst in TJud 20, dieser ausdrücklichen Geisterlehre der Test XIIPatr, "der (Geist) der Einsicht des Verstandes" die kritische Mittelinstanz, von deren "Hinneigung" die Zugehörigkeit des Menschen zum Geist der Wahrheit oder zum Geist des Irrtums abhängt. Die Erfahrung des Patriarchen gibt den Boden für die Paränesen, der Kampf der Geister gibt ihnen Virulenz, umso mehr natürlich, als sie durch diesen apokalyptischen Anstrich in die Nähe jener apokalyptischen Einschübe geraten, die von der Besiegung Beliars erzählen (vgl. TJud 25,3-5; TDan 5,9b-13), dann aber auch von der paradiesischen Heilszeit, von Gericht und Himmel (TLev 3,1 - 4,1; TBen 10,6-10), vom Endkampf mit den Feindvölkern (TSim 6,3-6.7), vom endzeitlichen Priestermessias (TLev 17,1 - 18,9) und dem neuen Jerusalem (TDan 5,12f.)[23].

Diese farbigen Bilder fehlen aber in den Paränesen durchwegs; Gott und Beliar, bzw. die Engel Gottes und die Engel Beliars sind in den Paränesen vergleichsweise diskrete Agenten der guten und bösen Welt. Manchmal hat man sogar den Eindruck, sie seien zur Dramatisierung eingetragen worden; die Analyse der ausführlichen Paränese vom doppelköpfigen Uebel von Zorn und Lüge in TDan 2,1 - 5,1 hat diesen Eindruck an einem Beispiel auch bestätigt (s.o. Kap. 2.2.5). Es wäre aber verfehlt, wenn man versuchen würde, das Element des Geisterkampfes aus den Paränesen zu entfernen. Gerade in ihrer Unauffälligkeit gehören die guten und bösen Geister zum Charakteristischen dieser Paränesen, und sie können nur gewaltsam aus dem weisheitlichen Kontext gelöst werden. Die Weisheit der Autoren der Paränesen der Test XIIPatr war eben wesentlich von diesem Gegensatz geprägt; er ist das Merkmal ihrer zeitlichen und geistesgeschichtlichen Einordnung.

Die eigentliche Begründung der Imperative liegt aber, wie zu Beginn dieses Kapitels angedeutet wurde, weder in der Einordnung

23) S. o. Tab. 10, Ziff. III; auch die Liste bei BECKER, Untersuchungen 404.

in die Patriarchengeschichte noch in der Dramatisierung durch die Geisterlehre. Sie liegt vielmehr in der τάξις, "in welcher Gott alles gut geschaffen hat" (TNaf 2,8a), und die es zu bewahren gilt. TNaf 2,2-7 (s.o. Kap. 2.5.1) beschreibt Gott im Bild des Töpfers : Er kennt die Eigenschaften seines Materials und baut den Menschen in einem durchdachten Gleichgewicht von körperlichen und geistigen Fähigkeiten. Darin ist der Mensch εἰκὼν τοῦ θεοῦ, darin zeigt sich auch die Transparenz des Menschen, der nach Gottes Schöpferwillen lebt (2,6a.b). In der Verunstaltung dieses Meisterstückes von Gottes harmonischer Schöpfungskraft durch die in den Paränesen bezeichneten Laster verstösst der Mensch gegen die Abgewogenheit der Schöpfung überhaupt (vgl. 2,3b), besonders aber gegen seine eigene Gottebenbildlichkeit (2,5b). Warum lasterhaftes Verhalten dann auch zum Götzendienst hinführt (vgl. TRub 4,6; TSim 5,3; TJud 18,3), begründet TNaf 2,8-9; 3,2-5 (s.o. Kap. 2.5.2) mit der eindrücklichen Lehre, dass die tiefste Verkehrung der Ordnung gerade in der Verwechslung des Schöpfers mit dessen Geschöpfen (Stein, Holz, Firmament, Erde, Meer; vgl. 3,3.4a) besteht[24]. Die grösste ἀταξία ist es deshalb, in der Schöpfung "den Herrn, der dies alles gemacht hat" (3,4a) nicht zu erkennen.

Wir stehen damit mitten in einer weisheitlichen Explikation des Schöpfungsglaubens auf das menschliche Verhalten. Dieser Rückbezug auf die Schöpfungsordnung ist eine der zentralsten Gemeinsamkeiten der Autoren der Paränesen und Lehrtexte der Test XIIPatr. Es können noch folgende gemeinsame Züge angeführt werden :

- Hand in Hand mit der Einschärfung der Tugenden geht die Tendenz zum aszetischen Rigorismus, der seinen schärfsten Ausdruck in den Paränesen zur Unzucht, welche an Misogynie grenzen, und im Rat zur totalen Abstinenz findet.
- Die Präsenz der biblischen und frühjüdischen Weisheitslitera-

24) Die Lächerlichkeit dieses Unternehmens wird in den spätbiblischen und frühjüdischen Texten immer wieder dargestellt: Weish 13-15; Jer 10,1-9; Jes 44,9-20; EpJer; Jub 11f.; auch ZusDan, Anfügung 2: Bel und der Drache.

tur ist überall deutlich zu spüren. Sie ist die bestimmende Kraft, obwohl nirgends eines der Weisheitsbücher zitiert wird.

- Formal sind alle Paränesen durch die von ASCHERMANN herausgestellten Reihenbildungen geprägt, welche im Vergleich zur biblischen Weisheit als neue Form "stereometrischer Definierung"[25] angesehen werden können. Die Tendenz zur Ausführlichkeit, die sich schon in den häufigen Erweiterungen der Reihen zeigt, ist deshalb als Versuch zu verstehen, die Leidenschaften möglichst in ihrer ganzen Breite zu erfassen. Dazu bedienen sich die Paränesen oftmals auch weisheitlicher Materialien, die aus der Popularphilosophie der Stoa kommen.

In den Paränesen und Lehrtexten tritt uns also eine recht gut beschreibbare Gruppe von Weisen entgegen, welche sich ähnlicher Vorstellungen bedienten, sich in vielen formalen Eigenheiten trafen und vor allem das gleiche Anliegen vertraten. Es ging ihnen um eine gute Lebensgestaltung als gläubige Juden in einer Zeit und Welt, die nicht mehr selbstverständlich aus israelitisch-jüdischen Traditionen lebte, denen aber aus diesen z.T. schon weit zurückliegenden Lebens- und Glaubenslehren manches hilfreich sein konnte.

Dass sich unsere Autoren der literarischen Form der Mahn- und Lehrgedichte bedienten und damit die alte weisheitliche Tradition der "Lehren" weiterführten und auf originelle Weise in frühjüdischer Zeit aktualisierten, wissen wir nur wegen ihres Ueberlebens innerhalb der Test XIIPatr. Gewiss können auch noch in anderen Texten aus frühjüdischer Zeit solche weisheitliche Miniaturen herausgestellt werden. Bei der Besprechung apokalyptischer und qumranischer Weisheitsmaterialien wurde schon auf viele solche weisheitliche Texte hingewiesen (s.o. Kap. I.2 und 3), doch wären auch die PsSal, bes. Kap. 5; 10; und 18,10ff., das weitere apokryphe Psalmengut und die zerstreuten, weisheitlich geprägten Gebete[26] beizuziehen. Die Paränesen und Lehrtexte

---

25) Vgl. VON RAD, Weisheit in Israel 26.43.

26) Bes. Ps 154 (= Syr II; 11QPs[a] XVIII); viele Stücke aus den Hodajot (vgl.

Test XIIPatr mögen hier aber als Beispiel für diese Form von Weisheit in frühjüdischer Zeit genügen.

Sie bezeugen als prominente Texte in Uebernahme und Neuschöpfung weisheitlicher Materialien und deren Gestaltung zu lebensbezogenen und eindringlichen Lebenshilfen auf vielfache Art den Weitergang der Weisheit über die spätbiblische Zeit hinaus bis in die rabbinische und christliche Epoche.

Kap. I.3.4 B); ZusEst C,1-11 (Gebet des Mardochai); C,12-30 (Gebet der Ester); ZusDan 3,26-45 (Gebet des Asarja); OrMan.



VI. RUECKBLICK UND AUSBLICK

1. RUECKBLICK : FRUEHJUEDISCHE WEISHEIT, FRUEHJUEDISCHE WEISE

Weisheitliche Traditionen gingen in frühjüdischer Zeit auf vielfältigen und zum Teil unerwarteten Wegen weiter und bildeten so, über viele Brüche und Metamorphosen hinweg, ein neues Kapitel in der "Geschichte der Weisheit" im Bereich des Jahweglaubens.
Es geht jetzt, nachdem die Materialien vorgestellt, diskutiert und situiert wurden, darum, in vereinfachenden Strichen die verschiedenen Richtungen nachzuzeichnen, in welche die Wege weisheitlichen Reflektierens, Sprechens und Schreibens in frühjüdischer Zeit liefen.

1.1 Reflexion über Offenbaren und Erkennen anhand der Weisheitsspekulation (Kap. I)

In den für die Bildung des Judentums vitalen Auseinandersetzungen der frühjüdischen Zeit haben sich Gruppen gebildet, die ihrer Konzeption von authentischem Glauben in einer weisheitlichen Terminologie Ausdruck gaben. Grundlegende Errungenschaft dieser Zeit war die Identifikation der schillernden Gestalt der 'Weisheit' (als Personifikation, mythische Gestalt oder Hypostase)

mit dem klar abgrenzbaren schriftlichen Korpus des mosaischen Gesetzes, welche eine gegenseitige Durchdringung der ursprünglich getrennten Eigenschaften der 'Weisheit' einerseits und der Tora andererseits zur Folge hatte (Kap. I.1). Neben dieser Tora als Inbegriff der Weisheit Gottes, die in Meditation und Schriftauslegung entfaltet werden konnte, wurde aber noch ein weiteres Quellgebiet von Weisheit freigelegt. Durch die Teilnahme an der heiligen Ratsgemeinde Gottes bekam der einzelne begnadete Seher oder die Gruppe der Auserwählten Einblick in die geheimen Ratschlüsse, die Gott über den Lauf der Geschichte, aber auch über alle anderen mysteriösen Sparten des menschlichen Lebens und der Abläufe der Natur hegt (Kap. I.2). Zur schriftgelehrten Tora-Weisheit kam so die visionäre Weisheit des Apokalyptikers, der zwar die Weisheit der Tora nicht in Frage stellte, aber, von seiner stärkeren Bedrängnis und seinem grösseren Anspruch getrieben, hinter Mose zurückgriff in die vorgeschichtliche und überzeitliche Sphäre henoch'scher Geheimwissenschaft. Die Schriften von Qumran (Kap. I.3) gaben unmittelbaren Einblick in eine solche auserwählte Weisheitsgemeinde.

Diese beiden Typen stellen die vitalsten Formen frühjüdischer Weisheitsreflexion dar und können als Neubelebung des altorientalischen Schöpfungsordnungs-Denkens angesehen werden. In einer Zeit, in der ganz neue Vorstellungen von Ordnung und Kohärenz in der Welt und im Menschen entstanden, mussten die antiquierten Kategorien einer abstrakt gewordenen Weltordnung "brauchbareren" Vorstellungen von Ordnung weichen, falls die chaotischen Zustände, unter denen man lebte, noch Sinn haben sollten - Weisheit also noch möglich sein sollte. Der Pharisäismus und die apokalyptischen Bewegungen haben im Kampf mit den konkreten geschichtlichen Gefährdungen der frühjüdischen Zeit diese "neue Weisheit" geschaffen. Beide haben ihre geschichtliche Relevanz einerseits im frühen Rabbinismus, andererseits in der jesuanisch-christlichen Bewegung bestätigt bekommen.

Eine dritte Form frühjüdischer Weisheitsspekulation bildete sich in der akademischen Auseinandersetzung mit der Geisteswelt

des Griechentums heraus, die mit Aristobulos begann und bei Philo seinen Höhepunkt und (frühjüdischen) Abschluss fand. Sie zeigte sich in der Verbindung der σοφία vor allem mit den grossen Begriffen πνεῦμα (Weish) und λόγος (Philo), der zwar im Judentum wenig Erfolg beschieden war, die der christologischen Reflexion der Alexandriner jedoch wichtige Ansatzpunkte vermitteln konnte.

1.2 Weisheitliche Interpretation des Volkes Israel und seiner grossen Gestalten (Kap. II)

Gleichzeitig zu den drei genannten Weisheitskonzepten, die von professionellen Theologen und Philosophen ausgedacht, formuliert und geläufig gemacht wurden, entwickelte sich bei den sogenannten frühjüdischen Historikern, Exegeten, Poeten und Romanciers eine ganz andere Form von Weisheitstheorie. Mit guten Ansatzpunkten in den biblischen Texten (Salomo; Dtn 4,6-8; Ps 119,97-100; s. TEXTE 9.10), aber vor allem dank ihres historischen und exegetischen Rüstzeugs und ihrer phantasievollen Kombinatorik bauten sie an einem neuen weisheitlichen Selbstbewusstsein : Israel als Mutter aller Weisheit, Kultur und Zivilisation, und die grossen Gestalten von Abraham bis Salomo als die initiatorischen Weisen (Kap. II.1). So wird nicht mehr neben und im Gegensatz zu der Weisheit der Welt eine bessere Quelle höherer Weisheit ausfindig gemacht, sondern diese Weisheit der Welt selbst als Folge der überfliessenden Weisheit Israels deklariert. Diese "salomonische Traditionslinie", wie wir sie nach Salomo, dem Prototyp der übrigen Weisengestalten, genannt haben, besagt intensivstes und extensivstes Wissen weltlicher, unter- und überweltlicher Art und zeigt sich somit unübertreffbar im Disput, in der Magie und im Wunder (Kap. II.2).

Und diese unübertreffbare Weisheit ist nicht nur eine Qualität der Vergangenheit, sondern ist bis in die frühjüdische (und dann auch rabbinische) Zeit hinein im Volke Israel weiter präsent.

Die Rätselwettkämpfe und sympotischen Wettspiele (Kap. II.3) dokumentieren dies auf etwas süffisante Weise : Salomo sind wir ! Der alte Weise wird zur apologetischen Figur - oder vielleicht besser zum Ideal- und Trostbild innerjüdischer weisheitlicher Aufrüstung in einer Zeit, als die Weisen der Welt im jüdischen Volk nicht mehr ein Volk von Philosophen (s. Kap. II.1.5, Anm. 37) sahen.

1.3 Pflege der Logienweisheit (Kap. III und IV)

Spruch, Mahnwort und Rätselwort sind die drei Grundformen weisheitlichen Formulierens (Kap. III.1). In der bewahrenden Gattung der λόγοι σοφῶν, wie sie sich in zahlreichen Logienkollektionen darstellt, hat diese weisheitliche Tätigkeit auch in frühjüdischer Zeit ihren Fortgang gefunden. Viel Logienweisheit aus israelitischer Zeit ist darin bewahrt geblieben, viele neue Einsichten und Mahnungen wurden darin prägnant formuliert.

Im engeren Bereich der pharisäisch-rabbinischen Tradierung konnten anhand der Traktate Abot und Abot de Rabbi Natan A und B weisheitliche Kollektionen bis ins 1. Jhd. n. zurück aufgezeigt werden (Kap. III.2). Im Rahmen der Toraweisheit, die hin und wieder bemerkbar wird, wurde die menschliche Weisheit der grossen Rabbinen in Form von Leibsprüchen gesammelt und zur Weisheitslehre gestaltet. In der talmudischen Literatur ist in unendlicher Vielfalt Aehnliches festzustellen (Kap. III.3) : Zwar nicht mehr zur Grosskollektion versammelt wie in Ab und AbRN A.B haben sich viele kleine und kleinste Gruppen und Nester weisheitlicher Worte erhalten, in denen 'rechtes Leben' auf handfeste Weise und ohne grosse theoretische Rücksichten gelehrt wurde. Erst nach dem grossen Schub der halachischen Definierung jüdischen Lebens traten dann wieder Weisheitslehren, jedoch in der domestizierten Form der Derek-Ereṣ-Traktate oder im Rahmen später Testamente auf.

Einen weniger gradlinigen Verlauf nahm die Logientradition im weiteren Bereich des hellenisierten Judentums, wo nicht nur die "Weisheit der Väter" für den eigenen Bedarf zusammengestellt wurde, sondern eigene mit fremder Weisheit auf verschiedene Weise miteinander zusammengebracht werden musste. Bei Josephus und Philo konnte anhand der Gesetzesapologien mitverfolgt werden, wie sich mosaische Weisheit mit griechischer Fundamental-Ethik verband, wobei ähnlich wie bei den Historikern, Exegeten usw. die im Gesetz präsente Weisheit Gottes und seines Volkes die absolute Priorität zugesprochen bekam. Inhaltlich war allerdings vieles direkt übernommen (Kap. III.4).

Diese ausweitende Geste bekam in Pseudo-Phokylides und vielleicht auch in Pseudo-Menander ihre Wendung in die Pseudepigraphie. Ob zur literarischen Bedarfsdeckung griechischer Juden, aus apologetischen Zwecken oder zur eigenen Erbauung, der Schritt in die Welt der griechischen Gnomologien (Kap. III.5.1) wurde in Alexandrien gemacht und brachte dort diese Halbprodukte jüdischer Weisheit, PseuPhok und PseuMen (Kap. III.5.2 und III.6), hervor, mit denen wir an den Rand des Judentums überhaupt gelangten.

Die Achikartraditionen, die wegen ihrer komplexen Traditionsgeschichte ein eigenes Kapitel beanspruchten (Kap. IV), umschrieben dann den grossen Raum internationaler Logienweisheit, in welchem frühjüdische Weisheit als <u>ein</u> Strom unter anderen Strömen mitfloss und schliesslich in den christlichen Mönchsbibliotheken und den islamischen Märchensammlungen ein anonymes Dasein fristete.

1.4 Weisheitliche Paränese und Lehre in der Testamentenliteratur (Kap. V)

Die "Lehre eines Vaters an seinen Stiefsohn", welche in den Achikartexten erhalten blieb, hatte im Frühjudentum keine grosse Resonanz, weil sich dort die Testamentenliteratur als spezifisch

frühjüdische Form für solche mahnende Lehrvorträge herausgebildet hatte (Kap. V.1). Anhand des grössten dieser Testamente, der Test XIIPatr, konnte noch eine recht stattliche Anzahl solcher weisheitlicher Grosskompositionen in Form von Tugend- und Lasterparänesen (Kap. V.2.2 und 2.3), eines doppelt überlieferten Mahngedichtes (2.4) und verschiedener Lehrtexte (2.5) herausgestellt werden. Darin wurden die Umrisse von frühjüdischen Weisen sichtbar (Kap. V.3), deren Anliegen es war, eine Lebensweisheit anzubieten, die dem nicht-pharisäischen und nicht essenisch-qumranischen, also dem grösseren Teil des jüdischen Volkes im hellenisierten Palästina von Nutzen sein konnte. Ihre Verbindung von hellenistischer Ethik und östlichen Dualismusvorstellungen mit biblischem Gedankengut brachte einen für damals sehr modernen Typ von Weisheit hervor.

Diese herkunftsmässig und formal selbständigen weisheitlichen Texte wurden dann durch die Einordnung in die Test XIIPatr mit dem vorbildlichen oder abschreckenden Leben der Patriarchen verbunden und zwischen die andrängenden Mächte des Guten und des Bösen gespannt. Sie bekamen so in der Geschichte des Volkes Israël einerseits und in der grossen metahistorischen Szene des dualistischen Kampfes andererseits eine zusätzliche Verankerung und Kohärenz. Die Test XIIPatr konnten so als Beispiel dafür stehen, wie in frühjüdischer Zeit alte weisheitliche Traditionen aufgenommen, aktualisiert und im sichernden Rahmen der literarischen Grossform "Testament" bewahrt wurden.

An der schwierigen "jüdisch-christlichen" Traditionsgeschichte der Test XIIPatr kam das weitere weisheitsgeschichtliche Problem vom Verhältnis der jüdischen zur christlichen Weisheit, das schon öfters angedeutet wurde, unübersehbar zum Vorschein. Wo hört frühjüdische Weisheit auf und wo beginnt die christliche ? Aus der Uebersicht des RUECKBLICKS soll sich deshalb abschliessend der Blick auf die christliche und dann auch jesuanische Beschäftigung mit der Gestalt der 'Weisheit', mit weisheitlichem Logiengut und weisheitlicher Paränese richten.

2. AUSBLICK : CHRISTLICHE WEISHEIT, JESUANISCHE WEISHEIT

Die gerade formulierte Frage nach dem Trennstrich, der zwischen frühjüdischer und urchristlicher Weisheit verlaufe, ist eine schlechte Frage, weil sie auseinanderfrägt, was zusammengehört. In allen Kapiteln dieser Arbeit war ja schon eine beständige Grenzüberschreitung in den christlichen Bereich entweder vom Stoff her gegeben, oder doch in versucherischer Nähe, sei es, weil es um Texte ging, die eine intensive Ausbeutung in der neutestamentlichen und frühkirchlichen Christologie erfuhren (Kap. I.1 und 2), oder zu denen in der christlichen Literatur sehr ähnliche Literaturformen zu finden sind (vgl. Kap. III), sei es, weil viele dieser Texte überhaupt nur in den Exzerpten der christlichen Schriftsteller, besonders des Clemens und des Eusebius, überlebten (Kap. II) oder nur in christlicher Rahmung (Kap. IV) oder Umgestaltung (Kap. V) vorliegen.

Diese Grenzüberschreitungen sind weisheitsgeschichtlich signifikant : sie sind von Sachverhalten bedingt, welche jetzt noch über- und ausblicksmässig hervorgehoben werden sollen. Es muss vorerst um die Frage nach der Kontinuität von Weisheitsreflexion, weisheitlichen Logienmaterialien und weisheitlichen Mahn- und Lehrreden von der frühjüdischen in die urchristliche Zeit gehen. Die wichtigen Unterschiede und fundamentalen Neuorientierungen sind dabei in und aus dem weisheitsgeschichtlichen Kontinuum zu begreifen. Ohne es "verdirbt das Christentum !"[1]

1) MUSSNER, Der Jakobusbrief 26 (auf "die grosse 'jüdische' Tradition im Brief" bezogen).

2.1 Christliche Weisheit

Methodisch muss die Frage auf der Ebene der christlichen Gemeinden einsetzen, will man nicht in kleinerem Mass dem gleichen Fehler verfallen, den H.H. SCHMID mit seinem Sprung aus dem Alten direkt ins Neue Testament (s. Einleitung) gemacht hat. Es ist zwar anzunehmen, dass Jesus und seine Jünger, die ja im beschriebenen "weisheitlichen Milieu" des Frühjudentums aufwuchsen und wirkten und eine weitere frühjüdische Bekenntnisgruppe bildeten, auch ihrem Selbstverständnis in weisheitlichen Kategorien Ausdruck gaben und ihre Lebensweise von der neuen Perspektive her in Lehre, Mahnung und Spruch darstellten; die uns zur Verfügung stehenden Schriften müssen aber zuerst einmal als Ausdruck einer zweiten, vom Ursprung durch wesentliche Weiterentwicklungen getrennten Generation bewertet werden. In den rabbinischen und qumranischen Schriften ist das auf weite Strecken auch der Fall, und es konnte immer nur im Rahmen der entsprechenden Gemeinden nach Einzelpersonen wie Hillel oder den Lehrer der Gerechtigkeit zurückgefragt werden.

Die christlichen Gemeinden dieser zweiten Generation kann man sich aber nicht vielfältig genug vorstellen[2] : Neben dem palästinischen Judenchristentum der Jahrzehnte vor der Zerstörung des zweiten Tempels (Gemeinden um Jakobus und Petrus; die Q-Gemeinde) stehen die zahlreichen Gemeinden von Heidenchristen in Kleinasien, Griechenland und Rom, welche durch Paulus, seine Mitapostel und seine Konkurrenten ins Leben kamen. Nach 70 n. hielten sich im östlichen Jordanland eine Zeit lang die judenchristlichen Gruppen nomistischer (Nazaräerevangelium) und gnostisch-synkretistischer Richtung (Ebionäerevangelium, Hebräerevangelium, Buch Elchasai, Kerygmata Petrou), während in Ostsyrien und Aegypten ein gnostisiertes Christentum, wie es sich in der Thomasliteratur, bei den ältesten christlichen Gnostikern und wohl auch bei einigen Texten von Nag-Hammadi zeigt, bis gegen das Ende des 2. Jhd.s n. dominant war[3].

---

2) Dass am Ursprung des Christentums eine Vielzahl christlicher Bewegungen stand, welche nur zäh - durch Integration und Elimination - der Grosskirche wichen, hat HILGENFELD, Die Ketzergeschichte des Urchristentums (1884), mit viel Material belegt; BAUER, Rechtgläubigkeit und Ketzerei (1934), hat diese Bewegungen aus der seit patristischer Zeit herrschenden Bewertung als christliche Häresien herausgeholt und sie als die im Frühchristentum dominanten Christengruppen erwiesen. KOESTER, Gnomai diaphoroi 107-146, hat neulich diese Sicht der wesentlich differenzierteren Quellenlage (bis 1968) dienstbar gemacht. - Synthetische Sicht bei GOPPELT, Die apostolische und nachapostolische Zeit 80-103.

3) Texte bei HENNECKE/SCHNEEMELCHER, Ntl. Apokryphen I, 75-108 (Evangelien); II, 63-80 (Kerygmata Petrou); 297-372 (Thomasakten); 529-532 (Das Buch des Elchasai). Zu den gnostischen Texten siehe in: Die Gnosis I, bes. 47-59; The Nag Hammadi Library (1977) (erste gesamthafte Uebersetzung der 1948 entdeckten Bibliothek). Ob die Nag Hammadi Texte für die Zeit vor 300 n. als Belege herangezogen werden dürfen, ist methodisch noch nicht geklärt; vgl. vorerst die Chronologie bei RUDOLPH, Die Gnosis 402-404.

Wie immer sich diese urchristlichen Gruppen verstanden, sie waren auf gewisse Regeln für die Gestaltung des Gemeindelebens, aber auch des persönlichen Lebens der Gemeindemitglieder angewiesen, wenn sie nicht enthusiastische, punktuelle Bewegungen werden wollten; sie mussten zudem ihre neue Lebensweise als Christen in irgendeiner Weise auf Jesus oder dessen Apostel zurückführen, wenn sie nicht als rein spekulatives Philosophengremium dastehen wollten; und sie mussten schliesslich der Gründergestalt ihrer Denk- und Lebensweise - wie weit entfernt diese auch immer vom historischen Jesus gedacht wurde - die Idealform ihrer Denk- und Lebensweise beilegen, wenn sie keine völlige Diskontinuität zwischen normativem Anfang und Jetzt-Zustand zulassen wollten.

Jede der zahlreichen Gruppen hat diese Probleme auf ihre eigene Art und Weise gelöst - oder auch nicht gelöst. Die folgenden Ueberlegungen wenden sich vor allem jenem Schrifttum zu, das geographisch in den grossen fruchtbaren Halbmond des Christentums, von Jerusalem nach Rom, zu situieren ist, und mehr oder weniger in der Entwicklung hin zur westlich orientierten Gesamtkirche steht. Trotz der schnellen Ablösung des Christentums von der palästinischen Mutterkirche und der immer klareren Abgrenzung gegen alle Formen des Judentums, haben ja in diesem Schrifttum, entwicklungsgeschichtlich bedingt, die frühjüdischen Elemente am deutlichsten überlebt.

> "Die Gemeinden sind nun zwar so gut wie überall äusserlich von den Synagogen geschieden, aber der Einfluss jüdischer Tradition wird von der dritten Generation an stärker als zuvor. Das Christentum greift, da es sich jetzt auf Dauer in der Welt einrichten muss, nach Vorstellungen und religiösen Lebensformen, die von der atl.-jüdischen Gemeinde in der gleichen Lage entwickelt worden waren. Daher ist es offen für einen Strom jüdischer Tradition, der auf die Gestalten der Liturgie, der Verfassung und der Sitte und selbst auf die Theologie einwirkt; im 1 Clem z.B. ist der Einfluss der westlichen Diasporasynagoge, bei Hermas essenische Tradition und bei Papias palästinische Apokalyptik mit Händen zu greifen. Insbesondere saugt das Christentum vieles von der apokalyptischen und später von der hellenistischen Literatur des Judentums auf."[4]

GOPPELT's Gesamtbeurteilung der traditionalen Kontinuität zwischen Frühjudentum und Frühchristentum wird hier gerne übernommen. In diesen Schlussüberlegungen[5] geht es jedoch darum, die Frage im Zusammenhang mit den vorausgehenden Kapitel I bis V zu stellen und so auf die Kontinuität <u>weisheitlicher</u> Traditionen

---

4) GOPPELT, Die apostolische und nachapostolische Zeit 82.

5) Sie stellen einen konzentrierten Auszug aus einem ausführlichen Beitrag dar, den ich in Bälde zu veröffentlichen gedenke.

zu beschränken. Dabei wird sich zeigen, dass frühjüdischer Einfluss keineswegs erst seit der 3. Generation in starkem Masse zu finden ist, sondern frühjüdische Weisheitstraditionen von Anfang an das entstehende Christentum

auf der Ebene der christologischen Reflexion (Kap. 2.1.1),

bei der Gestaltung der christlichen Logoi Sophon - Traditionen (Kap. 2.1.2),

und bei der Erarbeitung von paränetisch-lehrhaften Kompositionen (Kap. 2.1.3)

aktiv mitgestaltet haben.

2.1.1 Weisheitliche Christologie

Seitdem BULTMANN zur Aufhellung des religionsgeschichtlichen Hintergrundes des Johannesprologs auf einen sogenannten Sophia-Mythos verwies, ist in der neutestamentlichen Forschung die Frage nach dem Beitrag der frühjüdischen Weisheitsspekulation bei der Entstehung und Ausbildung der Christologie immer klarer ins Bewusstsein gerückt worden[6]. Es stellten sich vor allem drei Textgruppen heraus, in welchen weisheitliche Elemente zur Interpretation des irdischen Jesus und des nachösterlichen Jesus Christus zum Tragen kamen :

a) Texte aus der Quelle Q und in deren Interpretation durch Mt und Lk[7]

In QLk 11,49-51a Par Mt 23,34f., dem Wort der überzeitlichen 'Weisheit' über die Sendung und das Schicksal ihrer Boten, und in

6) Der religionsgeschichtliche Hintergrund 10-35. WILCKENS, Weisheit und Torheit (1959); Art.: σοφία, ThWNT 7 (1964), bes. 508-514, und auch SANDERS, The NT christol. Hymns (1971), bes. 24f., führten diese Rekonstruktion eines Grundmythos weiter. Kritik bei MACK, Wisdom Myth and Mytho-logy 47-60; Logos und Sophia 20.21-107, welcher CONZELMANN's wichtige Unterscheidung "zwischen mythischem Stoff und reflektierender Mythologie" (Die Mutter der Weisheit 227) übernimmt; ebenso SUGGS, Wisdom, Christology 42, Anm. 18; FIORENZA, Wisdom Mythology 29, Anm. 22. - Weiteres s.o. Kap. I.1, Anm. 8.13.

7) Wichtigste Literatur: FEUILLET, Jésus et la Sagesse divine (1955); BONNARD, La sagesse en Personne annoncée et venue: Jésus Christ (1966); STECK, Israel und das gewaltsame Geschick der Propheten (1967); CHRIST, Jesus Sophia (1970); SUGGS, Wisdom, Christology and Law (1970); HAMERTON-KELLY, Pre-Existence, Wisdom, and the Son of Man (1973); JOHNSON, Reflection on a Wisdom Approach (1974); ROBINSON, Jesus as Sophos and Sophia (1975). - Zu Q speziell: LUEHRMANN, Die Redaktion der Logienquelle (1969); HOFFMANN, Studien zur Theologie (1972); SCHULZ, Q. Die Spruchquelle (1972); EDWARDS, A Theology of Q (1976); POLAG, Die Christologie der Logienquelle (1977); KLOPPENBORG, Wisdom Christology in Q (1978); JACOBSON, Wisdom Christology in Q (1978).

QMt 11,16-19 Par Lk 7,31-35, dem Gleichnis von den nicht zum Spiel gekommenen Kindern und dessen prophetisch-sophiologischen Deutungen wird Jesus als letzter und eschatologisch entscheidender Gesandter der 'Weisheit' vorgestellt. Beidemale ist der Kontext eine polemische Auseinandersetzung mit den Pharisäern oder Schriftgelehrten. Die Verbindung des Bildes von der botensendenden 'Weisheit' mit den Vorstellungen vom Prophetengeschick und vom Menschensohn bewirkt dabei eine starke Intensivierung des weisheitlichen Bildes. Bei Mt wird durch Textänderung (Mt 23,34a) oder kontextuale Neubestimmung (vgl. 11,19c mit 11,2) die Beziehung zwischen Jesus und der 'Weisheit' bis zu einer quasi-identischen Nähe verstärkt. Eine explizite Identifizierung der beiden ungleichen Grössen, wie sie in Sir 24,23 und Bar 4,1 (TEXTE 11.12) mit dem Gesetz stattfand, ist jedoch nirgends vollzogen.

Wenn die Quelle versucht, in QMt 11,25ff. Par Lk 10,21f. die Offenbarung und Vermittlung "des Geheimnisses" zu beschreiben, benutzt sie die Form der Homologie und wählt sie als Kontext das intime Gespräch im Jüngerkreis. Das prophetische Motiv der Verkehrung der Weisheit und die apokalyptische Sprechweise vom Verbergen und Aufdecken erscheinen dabei als Folie aus der frühjüdischen Weisheitsreflexion, welche die Art und die Wirkung der Tätigkeit Jesu verdeutlicht. Das intime Gottesverhältnis Jesu wird dabei als Grund dafür gesehen, dass in Jesus das Geheimnis vollumfänglich präsent ist. Es qualifiziert ihn deshalb als den unüberbietbaren Vermittler. Die in den frühjüdischen Texten oft beschriebene (TEXTE 3-8.26-29) enge Beziehung zwischen der 'Weisheit' und Gott findet in diesem Gottesverhältnis seine unerhört starke christologische Umdeutung.

"Weisheit" bedeutet jedoch für die Jünger nach Mt 11,28ff. (vgl. koptEvThom 90) Nachfolge des Jesus ענו, Uebernahme seiner "leichten Last", wodurch die gängige Weisheit, die Zwänge des Gesetzes und der Welt überwunden werden können. Darin zeigt sich die eschatologische Dimension des jesuanischen Weisheitsrufes

und spiegelt sich etwas von der aus vielen konkreten Zwängen befreienden Nachfolge Jesu[8].

Die Weisheitschristologie in den Evangelien, die nur noch spurenhaft zu erheben ist, steht somit ganz in der prophetisch-apokalyptischen (und eschatologischen) Linie der Weisheitsreflexion des Frühjudentums. Die Paradoxie, die die jesuanische Weisheitslehre und die Jünger als "Kinder der Weisheit" (QMt 11,19c Par) wegen des Scheiterns und des Todes des Meisters bestimmte, konnte in dieser die Tragik einschliessenden Form der Weisheitsreflexion zum Ausdruck kommen. In der Zentrierung der frühjüdischen Traditionen auf Jesus und in der Verbindung der weisheitlichen Botengestalt mit der Prophetengeschicksvorstellung bekam das paulinische "Wort vom Kreuz" als Aergernis und Torheit für die Weisen (Juden und Heiden) und als "Gottes Kraft und Gottes Weisheit" für die Berufenen (1Kor 1,18-25) einen frühen, nichtpaulinischen Ausdruck.

b) Sophia-Mythologie in alten Christushymnen[9]

Die in der neutestamentlichen Briefliteratur zerstreuten christologischen Hymnen und Hymnenfragmente Phil 2,6-11; 1Tim 3,16; Kol 1,15-20; Eph 2,14-16; Hebr 1,3; 1Petr 1,20; 3,18.22 und der Johannesprolog sind in neuerer Zeit von der religionsgeschichtlichen Forschung in engen Zusammenhang auch mit der sogenannten jüdischen Hypostasenspekulation gebracht worden[10]. Die so starke Bildgestalt der 'Weisheit' konnte dabei in manchen hymnischen Aussagen wiedererkannt werden. Es ist zwar bei der heutigen Forschungslage nicht mehr geraten, von einem einheitlichen

8) Vgl. die auch in dieser Hinsicht interessanten Ausführungen von THEISSEN, Soziologie der Jesusbewegung 33-90.

9) Wichtigste Literatur: GABATHULER, Jesus Christus (1965) (Forschungsgeschichte zu Kol 1,15-20); SCHILLE, Frühchristliche Hymnen (1965), bes. 12-15 (Forschungsgeschichte); DEICHGRAEBER, Gotteshymnus (1967); KEHL, Der Christushymnus (1967); MARTIN, Carmen Christi (1967); RESE, Formeln und Lieder im NT 75-95 (1970) (Forschungsbericht); SANDERS, The NT christol. Hymns (1971); HOFIUS, Der Christushymnus (1976).

10) SANDERS, The NT christol. Hymns 27-98, bietet den status quaestionis (bis 1971) der hauptsächlichen religionsgeschichtlichen Deutungsversuche (Weisheit, Wort, Urmensch/Erlöser).

Sophiamythos zu sprechen (s. Anm. 6), und auch ein weisheitlicher Mythisierungsprozess von der menschlichen Klugheit zur transzendenten Sophia scheint eine Konstruktion zu sein. Dass aber im Sinne der "reflective mythology" von FIORENZA[11] Elemente aus der alten Weisheitsspekulation mythologischer Art übernommen und zugleich in ihrem mythischen Zug korrigiert wurden, ist wohl nicht zu bestreiten. Mit diesem differenzierten Verständnis lassen sich die urchristlichen Hymnen und Lieder auch heute noch zu Recht mit den palästinischen und alexandrinischen Weisheitstexten in Beziehung bringen :

Ging es den palästinischen Weisen der frühjüdischen Zeit um die Neuinterpretation der altorientalischen Weisheitsgestalt als des dem Volk Israel oder dem einzelnen wahren Israeliten geschenkten Gesetzes (Kap. I.1) oder göttlichen Geheimnisses (Kap. I.2), so geht es jetzt um die Formulierung des unableitbar empfundenen Geschehens der Erniedrigung und Erhöhung Jesu Christi als des in Gottes Weisheit seit immer beschlossenen Heilsplanes. Ging es den alexandrinischen Theologen mit ihren Sophia- und Logosspekulationen um die Ermöglichung des Verständnisses von Schöpfung, Offenbarung, Teilnahme an der göttlichen Erkenntniswelt und das dadurch bewirkte Heil, so geht es hier um die Beschreibung der unbegrenzten Bedeutungsfülle und der aktiven Präsenz Christi in Schöpfung, Erkenntnis- und Heilsordnung. Die sich in alle Dimensionen ausweitende Gestalt des Auferstandenen zog die theologischen Prädikationen des gesamten Frühjudentums über die 'Weisheit' (aber auch über die Tora, den Logos und den "Ratschluss") an sich, sodass in den urchristlichen Hymnen und Lieder manchmal bis ins Detail der Formulierung die "reflektierte Weisheitsgestalt" wiederzuerkennen ist : Präexistenz, Schöpfungsmittlerschaft, Einsichtigkeit und Stimmigkeit der Schöpfung, Nähe und Ferne Gottes, Präsenz bei den Menschen und Entschwinden in die himmlische Sphäre, gnadenhafte Gabe an die Auserwählten und endzeitlich entscheidende Gestalt sind solche aus der Weisheitsreflexion kommenden Themen.

---

11) Wisdom Mythology 26-33; vgl. auch SCHWEIZER, Aufnahme und Korrektur 110-121.

Die frühjüdische Weisheitsspekulation ist somit als eines der wichtigen konstituierenden Elemente in die neutestamentliche Hymnik eingegangen. Es lassen sich aber auch Texte hymnischer Art ausserhalb des Neuen Testamentes finden[12], in welchen weisheitliche Elemente christologisch relevant wurden. Neben der "Predigt der vollkommenen Jungfrau" in OdSal 33 (2. Jhd.n.) und dem "Hochzeitslied des Thomas" in ActThom 6f. (1. Hälfte des 3. Jhd.s n.), sollte jetzt vor allem die weisheitsgeschichtlich ungemein interessante Schrift aus Nag-Hammadi, die Lehren des Silvanos (3./4. Jhd. n.), beigezogen werden, welche eine bis jetzt einzigartige Verbindung von christlicher Weisheitslehre mit weisheitlicher Christologie darstellt.

Ich kann mich eines Beispiels nicht enthalten[13]:

Silv 106,22b-107,16

Er ist die Weisheit.

Denn er ist die Weisheit, er ist auch der Logos.
Er (25) ist das Leben und die Kraft und die Tür.
Er ist das Licht und der Engel und der gute Hirt.
...
107,1 Und wenn du bei dieser (Weisheit) anklopfst,
so klopfst du an bei 'verborgenen Schätzen';
denn Weisheit ist er -
er macht den Toren weise. (5)

Ein heiliges Königtum ist sie,
und ein strahlendes Gewand.
Denn es ist ein goldreiches (Gewand),
das dir grossen Glanz verleiht.

Die Weisheit Gottes wurde (10) um deinetwillen zur
törichten Gestalt,
damit sie dich, du Tor, heraufführe und weise mache.
Und das Leben ist um deinetwillen gestorben, als
es kraftlos (15) war,
damit es dir, der du tot warst, durch seinen Tod
das Leben gebe.

---

12) Dazu besonders die ältere Arbeit von KROLL, Die christliche Hymnodik (1921/22), 19-98.

13) Zit. nach FUNK/SCHENKE, "Die Lehren des Silvanus" 18f.; vgl. PEEL/ZANDEE, The Teachings of Silvanus 356; auch SCHOEDEL, Jewish Wisdom 193.

c) Jesus Christus als "Weisheit Gottes" im paulinischen Schrifttum[14]

Bei aller Diskussion für oder gegen eine paulinische Weisheitschristologie lässt sich "aktive Verarbeitung"[15] weisheitlicher Traditionen durch Paulus nicht verneinen.

In den beiden weisheitlichen 'Lehrgängen' von 1Kor 1,18-25 (Weisheit der Welt - der Gekreuzigte als die Weisheit Gottes) und 2,6-16 (Gottes verborgene, vorzeitlich vorausbestimmte, durch den Geist den 'Geistlichen' enthüllte Weisheit) wird zweimal das frühjüdische Thema von der verborgenen 'Weisheit' variiert. In 1,18-25 zieht Paulus die prophetische Tradition von der Verkehrung der Weisheit und die alte, weisheitliche von der Unauffindbarkeit der 'Weisheit' mit menschlichen Erkenntniskräften bei, während er in 2,6-16 die apokalyptische Tradition vom göttlichen Geheimnis der Weisheit, deren Offenbarung den Kreis der 'Heiligen' konstituiert, benutzt. Die Zentrierung auf den Gekreuzigten macht bei beiden Texten die Christlichkeit aus, weil darin die Verkehrung der Weisheit geschieht und weil darin die eigentliche christliche Weisheits-"Kost" (vgl. 3,1f.) besteht.

Die beiden Texte bezeugen einerseits, dass Paulus weisheitliche Traditionen in seiner Christologie aktiv übernahm, andererseits aber, dass es in den paulinischen Gemeinden eine christliche Weisheitstheologie gab, welche das Paradox des Kreuzes nicht mehr im Zentrum hatte und deshalb die σοφία τοῦ μακαρίου καὶ ἐνδόξου Παύλου (POLYKARP, 2Phil 3,2) herausforderte.

Als die beiden weiteren wichtigsten Texte in diesem Zusammenhang muss auf Röm 10,6ff. und 1Kor 10,1-4 hingewiesen werden, welche freie Varianten weisheitlicher Themen darstellen. In

14) Wichtigste Literatur: GRAFE, Das Verhältniss der paulinischen Schriften zur Sapientia Salomonis (1892); WINDISCH, Die göttliche Weisheit der Juden (1914); BOTTE, La Sagesse et les origines de la Christologie (1932); DUPONT, Gnosis (1949); SCHWEIZER, Zur Herkunft der Präexistenzvorstellung bei Paulus (1959); WILCKENS, Weisheit und Torheit (1959); CONZELMANN, Paulus und die Weisheit (1965/66); FEUILLET, Le Christ Sagesse de Dieu (1966); BRANDENBURGER, Fleisch und Geist (1968); BAUMANN, Mitte und Norm (1968); VAN ROON, The Relation between Christ and Wisdom (1974); HORSLEY, Wisdom of Word (1977).

15) CONZELMANN, Paulus und die Weisheit 231.238.

Röm ist es das Thema des nahen Gottes im Gesetz (Dtn 30,12ff.), das in der weisheitlichen Variation von Bar 3,29f. als die nahe 'Weisheit' im Gesetz vorkommt und bei Paulus schliesslich ins Christologische übersetzt wird : der nahe Christus im Kerygma. 1 Kor steht in einer ähnlichen thematischen Entwicklung vom Felsen in der Wüste (Ex 17,1-7; Num 20,1-11) der in der rabbinischen Legende TosSuk 3,11 (ZUCKERMANDEL 196; vgl. AntBibl 11,15 MS A), zu wandern beginnt, in der alexandrinischen Weisheitsspekulation mit der 'Weisheit' und dem Logos verbunden wird und schliesslich bei Paulus mit Christus gleichgesetzt ist.

Zusammenfassend zu 2.1.1 kann gesagt werden, dass frühjüdische Weisheitsreflexionen in der Interpretation des Lebens und der Botschaft des irdischen Jesus (Q; Evv.), im Lobpreis des in Christus angebotenen und geschenkten göttlichen Heiles (Hymnen) und bei der theologischen Klärung dessen, was christliche Weisheit ausmacht (Paulus), auf vielfach differenzierte Art präsent sind. Einfache Uebernahmen, die an Abschreiberei grenzen würden, schnelle Identifikationen und Aehnliches waren dabei nicht zu finden, da die betreffenden christlichen Texte selbst im lebendigen Prozess der frühjüdisch-christlichen Weisheitsreflexion stehen und mit der Vielfalt der zur Verfügung stehenden weisheitlichen Entwürfe ihren "Herrn" auszusagen und zu preisen versuchen. Alle Bereiche des frühjüdischen weisheitlichen Bemühens erfahren dabei eine typische Zentrierung auf diese eine historische und übergeschichtliche Heilsgestalt, in welcher die Geschichte der Weisheit als zu ihrem unerwartbaren, paradox-definitiven Abschluss gekommen dargestellt wird.

2.1.2 Christliche λόγοι σοφῶν

Dass die Evangelien das konzentrierte Resultat emsiger Sammeltätigkeit darstellen, ist ein völlig klarer exegetischer Sachverhalt. Aehnlich wie die Hilleliten die Worte Hillels haben die Jesuaner die Worte ihres Meisters Jesus gesammelt, thematische Kollektion von typischen Worten hergestellt und diese dann in

einem nächsten traditionsgeschichtlichen Schritt in grössere Schriften eingebaut. Ergänzungen, Korrekturen, Abschwächungen und Erweiterungen durch ähnliches Logienmaterial geschahen dabei auf vielfache, bewusste und unbewusste Weise. Bei allen drei Synoptikern sind solche früheren Logiensammlungen noch ersichtlich[16]. Deutlichster Aufweis ist die Quelle Q, die zur Hauptsache aus weisheitlichem Logiengut bestand[17], wie immer man die literarischen Verhältnisse ("Schrift" oder "Schicht") beurteilen mag. Das koptische Thomasevangelium und dessen griechische Paralleltraditionen in Pap Oxyrhynchos 1.654.655 (vgl. auch Pap Ox 1224)[18] belegen die Existenz reiner Worte-"Evangelien", die jedoch einen deutlichen gnostisierenden Zug aufweisen. Solche λόγοι κυριακοί müssen in zahlreichen weiteren Kollektionen verschiedenster Prägung umgegangen sein, wenn man die "Variationen der Herrenworte"[19] im paulinischen Schrifttum, bei den Apostolischen Vätern, bei Iustin, Clemens v. Alexandrien und in den Pseudo-Klementinen berücksichtigt[20] und auch nur einen kurzen Blick auf die Agrapha[21] wirft.

---

16) Herausgestellt bei ROBINSON, Logoi Sophon 80-89; KOESTER, Ein Jesus und vier ursprüngliche Evangeliengattungen 155-172; auch BEST, An Early Saying Collection 1-16; MORGENTHALER, Statistische Synopse 297-299.310, Anm. 140.

17) Rekonstruierter Text bei SCHULZ, Griechisch-deutsche Synopse. POLAG, Die Christologie der Logienquelle 21ff., bestimmt Q als "Spruchsammlung", in welcher "das notwendige Material für die Mahnung und den Trost gegeben" (22) wird. EDWARDS, A Theology of Q 58-79, stellt die weisheitlichen Elemente zusammen; vgl. auch SCHULZ, Q. Die Spruchquelle, zu den einzelnen Logien.

18) Ed. und dt. Uebers.: LEIPOLDT, Das Evangelium nach Thomas; ALAND, Synopsis 517-530 (lat., dt., engl. Uebers.). S. bes. BEARDSLEE, Proverbs in the Gospel of Thomas 92-103. - GRENFELL/HUNT, Oxyrhynchos Papyri I (1898) 1-3(Pap. 1); IV (1904) 1-22 (Pap. 654); 22-28 (Pap. 655); X (1914) 1-10 (Pap. 1224). - Zusammengestellt mit den Parallelen bei HENNECKE/SCHNEEMELCHER, Ntl. Apokryphen I, 61-73.

19) Es geht nicht nur um spätere "Abänderungen" der synoptischen Logien, wie sich dies in der Perspektive von WRIGHT, Alterations of the Words of Jesus, bes. 3-14.75 u. ö., und SANDERS, The Tendencies of the Synoptic Tradition, nahelegt, sondern um die vielfachen "Variationen" der Herrenworte in der frühen mündlich/schriftlichen Tradition der Christen, zu der a u c h das synoptische Gut gehört.

20) Vgl. DUNGAN, The Sayings of Jesus in the Churches of Paul; KOESTER, Synoptische Ueberlieferung bei den Apostolischen Vätern; BELLINZONI, The Sayings of Jesus in the Writings of Justin; MEES, Die Zitate aus dem NT bei Clemens von Al., bes. 8-86.214-217; KLINE, The Sayings of Jesus in the Pseudo-Clementine Homilies; Harmonized Sayings of Jesus 223-241.

21) Vgl. als Materialsammlung RESCH, Agrapha: 192 ntl. Logien, 97 apokryphe und 62 atl. Logien; kritischer Forschungsbericht über die Quellenlage bei JEREMIAS, Unbekannte Jesusworte 11-32; neuestens MEES, Formen, Strukturen und

Die traditionsgeschichtliche Entwicklung lief nicht nur, wie Robinson in seinem berühmten Aufsatz Logoi Sophon aufgezeigt hat, in die eine Richtung der gnostischen "Gespräche mit dem Auferstandenen"; vielmehr behielten die christlichen Logiensammlungen auch die anderen, für diese Gattung wichtigen Funktionen (s.o. Kap. III.5.1.3) der Statuierung von (christlichen) Grundordnungen, Belehrung in den Dingen des (christlichen) Lebens, Erweis und Wahrung der Weisheit eines Einzelnen (nämlich Jesu Christi) und der Festigung und Leitung seiner Schüler und Nachfolger[21a]. So wird z.B. in den Sentenzen des Sextus die Brücke in die griechische Gnomologie geschlagen[22], während die Lehren des Silvanus von Nag-Hammadi[23] mit der ausdrücklichen Verbindung von christlichen Weisheitslogien und weisheitlicher Christologie (s.o. Kap. 2.1.1,b) auf dem Weg in die Gnosis sind. Auch die unterdessen entstehenden Mönchs- und Nonnen-Regeln sind in der Verlängerung der Linie dieser Logienweisheit zu sehen[24].

Gattungen 459-488; Ausserkanonische Parallelstellen, bes. 128-142 ("Das Weisheitswort") und 7-20 (ausgezeichnete Einleitung in das Problem der nichtkanonischen alten Wortetradition).

21a) Vgl. die Kritik von SCHENKE, Die Tendenz der Weisheit zur Gnosis, bes. 360ff., an der automatisch anmutenden, der Gattung der Spruchsammlung inhärenten Tendenz zum gnostischen Gespräch (360). "Die Tendenz aber, die der Gattung der Spruchsammlungen tatsächlich innewohnt, wirkt in Richtung auf Allgemeingültigkeit, Gegenwärtigkeit, Vergegenwärtigung des in den Sprüchen Gesagten und Enthaltenen. ... Entsprechend impliziert sie christologisch die Vorstellung von Jesus als dem stets bei oder in den Jüngern Gegenwärtigen" (361), "von Jesus als dem Boten und 'Mund' der Weisheit" (362/63).

22) S. o. Kap. III.5.1, Ziff. n. - Das ungefähr gleichzeitige Carmen morale XXX des GREGORIUS von Nazianz (ca. 330-390 n.) zeigt dies deutlich: Seine 24 akrostisch angeordneten iambischen Trimeter (MIGNE, PG 37, 1862, 907-910) glichen heidnischen Versen so sehr, dass einzelne unter Menanders Monostichen (s. o. Kap. III.5.1, Ziff. e) gerieten, und die ganze Sammlung auch in nicht christliche arabische Anthologien gelangte; zum Ganzen s. ULLMANN, Die arab. Ueberlieferung der sogenannten Menandersentenzen 62.74-80. - Weiterhin konnte PseuPhok fast unversehrt in die christlichen Orakeltexte und andere gnomische Sammlungen übernommen werden. PseuMen hat in einer syrischen Mönchsbibliothek überlebt usw.

23) Dt. Uebers.: FUNK/SCHENKE, "Die Lehren des Silvanus" 11-23; engl. Uebers.: PEEL/ZANDEE/WISSE, The Teachings of Silvanus (VII,4), 347-361. - Zur religionsgeschichtlichen Situierung in der stoischen und neuplatonischen Gedankenwelt s. bes. die Arbeiten der beiden Forscher ZANDEE, "Les enseignements de Silv" et Philon d'Alexandrie 337-345; Die Lehren des Silv. Stoischer Rationalismus und Christentum im Zeitalter der frühkatholischen Kirche 144-155, und SCHOEDEL, "Topological" Theology and some Monistic Tendencies 88-108; bes. wichtig für unsere Fragestellung: DERS., Jewish Wisdom and the Formation of Christian Ascetics 169-199. - Weitere neuere Lit. bei SCHOLER, Bibliographia Gnostica, Suppl. VI, 330f. - Auch das Philippusevangelium (dt. Uebers.: KRAUSE, Koptische Quellen 92-124) sollte einmal auf seine Weisheitslogien hin untersucht werden.

24) Ein glücklicher Zufall erlaubt es, gerade anhand der neuentdeckten Lehren

Doch man benötigte ausführlichere Untersuchungen, um die tatsächlichen weisheits-geschichtlichen Zusammenhänge zu sehen. Deutlich ist auf jeden Fall, dass der "Ursprung des Christentums" mit einer Explosion von Logienmaterialien verbunden ist, welche durch Kennzeichen an sich selbst oder durch den unmittelbaren Kontext auf eine Person zurückweisen, von welcher sie ausgegangen seien : Jesus. Welcher Herkunft die einzelnen Worte tatsächlich auch immer sind, in diesem Bezugspunkt bekommen sie ihre Einheit; und diese Einheit ist deshalb zuerst einmal theologischer, christologischer oder ekklesiologischer Art. In ihnen wird Jesus (Christus) aus verschiedenen Perspektiven interpretiert : Als überragender Weiser im Sinne des "Testimonium Flavianum" (Ant 18,63f.) : ᾿Ιησοῦς σοφὸς ἀνήρ, εἴγε ἄνδρα αὐτὸν λέγειν χρή[25] (Apologeten; Sextus); als Lehrer der neuen Gerechtigkeit (Q; Evv.; Regeln), als Vermittler göttlicher Geheimnisse (koptThomEv), ja als göttliche 'Weisheit' selbst (Silv).

In diesen Kollektionen geht es dann jedoch ebenso darum, den Christen der weiteren Generationen Anweisungen zur konkreten Lebensgestaltung im Sinne Jesu zu bieten. Das neue Geschöpf hat neu zu leben ! In der Explikation dieser Neuheit diente dem christlichen Lehrer jedoch "Altes und Neues" (Mt 13,52), sodass sich die Lebenslehre der Christen schon sehr bald in weisheitlichen Logienmaterialien verschiedenster Provenienz darstellte. Alttestamentliche, frühjüdische, griechische und schon sehr bald gnostische Traditionen sind zu finden; doch sind die ältesten Schichten traditionsgeschichtlich am stärksten mit der früh-

---

des Silv die Verbindung mit den mönchischen Regeln traditionsgeschichtlich exakt aufzuzeigen. FUNK, Ein doppelt überliefertes Stück spätägyptischer Weisheit 8-21, zeigt, wie Stücke aus Silv im 5.-7. Jhd. in die "Antonius-Literatur übergingen und schliesslich in die sogenannten 'Spiritualia documenta regulis adjuncta' des hl. Antonius"gelangten, "die in einem arabischen MS aus dem 8. oder 9. Jhd. gemeinsam mit anderen pseudo-antonianischen Schriften überliefert sind (bei MIGNE, PG 40, 1073-1080, in der lat. Uebers. des Maroniten Abraham Acchellensis)" (9). Ein ähnliches Stück ist zudem koptisch im British Museum 979a vorhanden (= Silv 97,3-98,22). - Vgl. die von GRESSMANN, Nonnenspiegel und Mönchsspiegel 143-165, herausgegebenen zwei Texte von Evagrius Pontikus (4. Jhd. n.), die stark in atl. und frühjüdischen Weisheitstraditionen stehen.

25) Zur möglichen Verbindung von echtem JOSEPHUS-Text und christlichen Interpretamenten vgl. SCHUERER I, 544-549; Ed. 1973: I, 428-441; HENNECKE/SCHNEEMELCHER, Ntl. Apokryphen I, 324f.; BARAS, Testimonium Flavianum 303-313; auch MAIER, Jesus von Nazareth 42ff.279.

jüdischen Weisheit verbunden. BULTMANN's rigorose Zuweisung der synoptischen Weisheitslogien in ihre möglichen Traditionsbereiche[26] macht deutlich, dass sich der weisheitliche Rat der ersten christlichen Zeit inhaltlich weitgehend im Rahmen frühjüdischer Religiosität und Humanität hält. Von seiner Bezugsperson Jesus Christus her bekommt das Logiengut jedoch eine neue Qualifizierung : Es sind Weisheitsworte, die durch Tod und Auferstehung des Meisters besiegelt sind. Deshalb besitzen sie eine zusätzliche eschatologische Potenz der Scheidung der Menschen in Gerettete und Verlorene, werden sie zur Heils-Weisheit.

Wenn die Ungläubigen fragen, "woher diese Weisheit komme" (vgl. Mk 6,2b Par), dann zitieren die Gläubigen ein Wort, dessen Hintergründigkeit nur sie selbst kennen : "Hier ist mehr als Salomo !" (QMt 12,42 Par). Im christlichen Bewusstsein hat die salomonische Traditionslinie, die nach frühjüdischem und christlichem Verständnis schon die griechische Weisheit übertraf[27], im Χριστὸς διδάσκαλος[28] ihre Vollendung gefunden :

> Φιλοσοφεῖν ἐπετήδευσαν μὲν Ἑλλήνων καὶ
> Ἰουδαίων οὐκ ὀλίγοι, μόνοι δὲ τὴν ἀληθινὴν

26) Geschichte der syn. Tradition 73-113. Der Grossteil der 69 von BULTMANN aufgefundenen Weisheitslogien wird der allgemein verbreiteten profanen oder religiösen Weisheit der palästinischen und hellenistischen Welt zugeschrieben. Ich habe in meiner Lizentiatsarbeit "Die weisheitlichen Logien Jesu nach den Synoptikern" (1972) 72-96, BULTMANN's Analyse der Weisheitslogien dargestellt und vor allem die schnelle traditionskritische Zuteilung in Frage gestellt. Vgl. auch SCHICK, Formgeschichte und Synoptikerexegese 159-165.

27) Zum frühjüdischen Verständnis, s. o. Kap. II; zum christlichen vgl. bes. CLEMENS v. Al., Strom 1.101-147, den "grossen Nachweis über das geringere Alter der griechischen Dichter, Mystagogen und Philosophen im Vergleich mit Mose und den Propheten" (BOUSSET, Jüdisch-Christlicher Schulbetrieb 210). Diskussion der christlichen (und antichristlichen) Texte bei PEPIN, Le "challenge" Homère - Moïse aux premiers siècles chrétiens 105-122.

28) Ausgezeichnete Studie dazu bietet NORMANN, Christos Didaskalos. Die Vorstellung von Christus als Lehrer in der christlichen Literatur des ersten und zweiten Jahrhunderts (1967). NORMANN folgt der Tradition über Jesus/Christus als Lehrer vom רבי/διδάσκαλος - Titel bei den Evangelisten bis zu Iustin, dem es erstmals gelingt, "ein Bild von Christus als Didaskalos zu entwerfen, in dem jegliche Wahrheit der Welt gegründet und zusammengefasst ist" (178), und dessen Weiterentwicklungen bei Irenäus und Clemens v. Al.; vgl. auch FASCHER, Jesus der Lehrer 325-342. - In der Fortsetzung dieser Linie, in welcher das apologetische Motiv immer offensichtlicher wird, liegt es auch, dass schlussendlich die Aussprüche grosser griechischer Gelehrter (in wahlloser Zusammenstellung) der Christologie dienstbar gemacht wurden; vgl. VON PREMERSTEIN, Griechisch-heidnische Weise als Verkünder christlicher Lehre 647-666; Neues zu den apokryphen Heilsprophezeiungen heidnischer Philosophen 338-374.

σοφίαν ἐζήλωσαν οἱ Χριστοῦ μαθηταί,
ἐπεὶ καὶ μόνοι τὴν ὄντως σοφίαν ἔσχον διδάσκαλον.[28a]

2.1.3 Weisheitliche Paränesen und Lehrtexte im frühen Christentum

Die geringen christlichen Spuren, die wir an den weisheitlichen Paränesen und Lehrtexten der Test XIIPatr beobachten konnten, machen deutlich, dass der Uebergang vom Jüdischen zum Christlichen in diesem Bereich fast reibungslos vor sich gehen konnte[29]. Bei der Ermahnung zu einem sittlich guten Leben und bei der Belehrung über die wichtigsten Ordnungen in der Welt Gottes und seiner Schöpfung hatte man gemeinsames Terrain und nur höchst selten gab man einen diskreten Hinweis auf die eigene christliche Glaubenswelt bei. In den Elementen, durch welche man einen paränetisch-lehrhaften Text in immer neue Kontexte stellen konnte und kann, liegt jedoch nicht die eigentliche Stärke der ausgesprochenen Mahnung oder Lehre. Sie liegt vielmehr in der Einsichtigkeit der Darlegungen und Mahnungen selbst, die in einem ähnlichen sozio-kulturellen Kontext soviel Resonanz erfährt, dass sie verschiedenen Gruppen zu Evidenzen werden konnten und können.

Zu diesen Texten mit weisheitlicher Evidenz gehörte im Frühjudentum und Frühchristentum vor allem die Zweiwegelehre, deren Traditionsgeschichte schon bei TAsch 1,3-6,6 kurz nachgegangen wurde (vgl. Kap. V.2.5.4). In Didache 1-6 steht das christliche Gegenstück, das auf weite Strecken jedoch ohne spezifisch christliche Inhalte auskommt und nur durch den Einschub von 1,3b-2,1a an synoptische weisheitliche Mahnworte angeglichen wurde[30]. Da

28a) NILUS v. Ankyra (gest. um 430 n.), Tractatus de monastica exercitatione 1 (MIGNE, PG 79, 719); hier jedoch zitiert nach dem Auszug aus GEORGIUS MONACHUS (Hamartolos; 9. Jhd. n.), Chronikon 3,9 (MIGNE, PG 110, 405; nachgedruckt bei ADAM/BURCHARD, Antike Berichte 57).

29) In diesem Punkt trafen sich beim SNTS Pseudepigrapha Seminar in Duke (1977) die Exponenten sowohl der pro-christlichen (DE JONGE) wie der pro-jüdischen (KEE) Interpretation der Test XIIPatr; vgl. CHARLESWORTH, Reflections 304; KEE, The Ethical Dimension 259.

30) Ed.: FUNK/BIHLMEYER, Die Apostolischen Väter 1-5; KNOPF, Die Lehre der 12 Apostel 5-21; AUDET, La Didache 226f., wo 1,3b-2,1a aus inneren Gründen als Anfügung des 1. Interpolators in Klammern gesetzt ist; vgl. LAYTON, The Sources, Date and Transmission of Did 1,3b-2,1, bes. 379-382; auch den"Ver-

ist alttestamentliche und frühjüdische Lebensweisheit unverändert in die apostolische Belehrung eingegangen : Eine lange Liste meist negativ formulierter Mahnworte (2,2-4,14) und ein ausführlicher Lasterkatalog (5,1f.) sind durch die Rahmensätze von 1,2f.; 4,14b; 5,1a zur Zweiwegelehre mit den Endpunkten Leben oder Tod stilisiert und den anderen, spezifisch christlichen διδαχαί über Taufe (7,1), Fasten und Gebet (8,2f.) usw. vorangestellt worden. Die Liste der in Did 1-6 genannten Tugenden und Laster, der Personenkreise und Lebensbereiche kann man mit Leichtigkeit zu unseren stichwortartigen Tabellen der Themen bei PseuPhok, PseuMen und Ach (Tab. 4-6) parallel setzen. Für PseuPhok ist das auch ausführlich getan worden[31], wobei das Frühjüdisch-Hellenistische dieser autoritativen "Apostellehren" oder - wie es im zweiten Titel zu den duae viae heisst - dieser "Lehre des Herrn für die Völker" ganz deutlich wurde.

Im <u>Barnabasbrief 18 - 20</u> liegt ein paralleles Lehrstück vor, das in genau gleicher Anordnung der beiden Hauptteile und mit vielen Aehnlichkeiten zu Did im Detail die beiden Wege des "Lichtes und der Finsternis" (18,1) beschreibt[32]. In <u>Pastor Hermae, Mand 6 - 8</u>[33], findet sich zudem eine Lehre von der Doppelungen in πίστις, φόβος θεοῦ und ἐγκρατεία, in welcher die "Zwei Wege" - (6.1,2-5) und die "Zwei Engel-Lehre" (6.2,1b-9) ähnlich wie in TAsch 1,3-6,6 auf die gottgewollten Grunddoppelungen der Schöpfung bezogen (8.1) und einer subtileren Analyse menschlicher Haltungen dienstbar gemacht werden. Das ganze Lehrstück trägt aber viele Spuren einer recht gekünstelten Komposition[34] und

---

such einer Wiederherstellung des Textes der jüdischen beiden Wege" bei HARNACK, Die Apostellehre 57-65. - Zur christlichen Traditionsgeschichte vgl. das Stemma bei SUGGS, The Christian Two Ways Tradition 62.

31) S. o. Kap. III.5.2, Anm. 43.

32) FUNK/BIHLMEYER, Die Apostolischen Väter 31-33; WINDISCH, Der Barnabasbrief 396-405. Es ist nicht mit Sicherheit zu entscheiden, ob Barn von Did direkt abhängig ist, oder ob eine gemeinsame Duae-Viae Version frühjüdischer/christlicher Art vorlag.

33) WHITTAKER, Der Hirt des Hermas 31-36; DIBELIUS, Der Hirt des Hermas 520-528.

34) Die Zwei-Engel-Lehre hat eine Rahmung für "etwas ganz anderes" (DIBELIUS, Ebd. 520); die Zwiespältigkeit des φόβος ist schlecht durchgeführt; verschiedene Lasterkataloge sind verarbeitet, u. a.

hält den Vergleich mit dem in einem einheitlichen Wurf gebauten TAsch nur schlecht aus.

Zu diesen paränetischen Texten, die durch ihre weisheitlichen Evidenzen die gruppenspezifischen Unterschiede überwinden, gehört auch die christliche Weisheitlehre des Jakobusbriefes, der von Anfang bis Schluss aus Paränesen besteht, deren Materialien - bei vielen Aehnlichkeiten mit Past Herm und 1Klem - "grossenteils auf der alttestamentlich-jüdischen und ev. Tradition" stammen, "doch finden sich auch 'Parallelen' in der Ethik der Stoa und schliesslich überall, wo ethische Spruchüberlieferung vorhanden ist"[35]. Obwohl das "Rätsel des Jakobusbriefes" nicht durch eine traditionskritische Herauslösung einer rein jüdischen Grundschrift aus dem 1. Jhd. v. (MASSEBIAU, SPITTA) oder eines hellenistisch-jüdischen Patriarchen-Pseudepigraphons ähnlich wie die Test XIIPatr aus dem 1. Jhd.n. (MEYER) gelöst werden kann[36], ist nicht zu bezweifeln, dass Jak aus dem breiten Strom mündlicher und schriftlicher Paränese des Judentums stammt, in deren Weisheit der eigentliche religionsgeschichtliche Zusammenhang gesehen werden muss[37]. Die gerade neuerdings wieder betonte Nähe des Jakobusbriefes zur Ethik Jesu, wie sie bei den Synoptikern anzutreffen ist, ist deshalb nichts Ausserordentliches.

In diesen Bereich weisheitlicher Einsichtigkeit gehören auch Textstücke paränetischer und lehrhafter Art, die über das neutestamentliche Schrifttum und die Apostolischen Väter zerstreut sind und hier nur aufgezählt werden können. Es sind dies vor allem :

---

35) MUSSNER, Der Jakobusbrief 23; Vergleiche mit 1Klem und PastHerm, Ebd. 35-38; mit der jesuanischen Ethik 47-52.

36) MASSEBIEAU, L'Epître de Jacques (1895), bes. 270-283; SPITTA, Der Brief des Jakobus (1896), bes. 1-13; MEYER, Das Rätsel des Jacobusbriefes (1930), bes. 181-194.298-305.

37) HALSON, The Epistle of James: "Christian Wisdom" ? 308-314; KIRK, The Meaning of Wisdom in James 38, und LUCK, Der Jakobusbrief, bes. 179ff., haben dies in neuerer Zeit wieder besonders herausgearbeitet (vgl. auch die Kritik in MUSSNER's Anhang IV: "Gesetz und Weisheit im Jakobusbrief", in: Der Jakobusbrief 247-250). HALSON macht dabei (314) den gewagten, aber interessanten Versuch, im Jakobusbrief einen literarischen, katechetischen Niederschlag der alten Weisheitschristologie (s. Kap. 2.1.1) zu sehen.

Lehrtexte von der Schöpfungsordnung (vgl. 1Klem 15; 32,2-7)

Tugend- und Lasterkataloge[38]

Haus- und Gemeindetafeln (vgl. Eph 5,22 - 6,9; 1Tim 2,8 - 3,13; IGNATIUS, Polyk 4-5)

Kurzparänesen zu einzelnen Lastern (vgl. 1Klem 23,1; 2Klem 11,2; Past Herm, Mand 2.1 usw. usw.)

Antithetische Listen (vgl. 1Klem 3,3)

Seligpreisungen und Fluchsprüche (vgl. Mt 5,2-12 Par)

Logienreihen (vgl. 1Klem 13,2; POLYKARP, 2Phil 2,2-3; 2Klem 8,5)

Bildworte (vgl. Past Herm, Sim 2-4 u.ö.; Jak 3,3-12)

Kettenschlüsse (vgl. 2Petr 1,5-7; Jak 1,14; Past Herm, Mand 5.2,4)

Die Erforschung dieser paränetischen Miniaturen ist in neuerer Zeit weit vorangetrieben worden und hat gezeigt, mit welch starken Banden die christliche Ethik zu einer Zeit, wo der Christ selbstverständlich alles tut, was sich geziemt, in die frühjüdische Zeit rückverbunden ist, sei dies nun mehr in den hellenistischen (CROUCH), sei dies mehr in den essenischen (KAMLAH, WIBBINGS) Bereich. Jesu prophetisch-weisheitliches Auftreten hat wohl einen Bewusstseinswandel bei seinen Verehren und Nachfolgern bewirkt, wenn es aber um die konkrete Lebensgestaltung in einer andauernden Welt ging, wurden all jene paränetischen Traditionen aktiviert und zur lebbaren, kohärenten Tugend- und Lasterlehre ausgebaut, welche die christliche Fundamentalkatechese als selbstverständliche moralische Basis annehmen konnte und musste und in welcher schliesslich der Frühjude Jesu auch aufgewachsen ist.

HARNACK's und SEEBERG's Thesen von der Uebernahme eines frühjüdischen Katechismus in den christlichen "Religionsunterricht" sind wohl eine Engführung des Problems[39], weisen aber mit Vehe-

38) Die vier wichtigsten Arbeiten dazu: VOEGTLE, Die Tugend- und Lasterkataloge (1936; religions- und formgeschichtlich); WIBBING, Die Tugend- und Lasterkataloge (1959; bezieht Qumran ein); KAMLAH, Die Form der katalogischen Paränese (1964; macht den iranischen Einfluss deutlich); CROUCH, The Origin and Intention (1972; betont die hellenistische Herkunft).

39) HARNACK, Die Apostellehre (1896), 29-34; SEEBERG, Der Katechismus der Urchristenheit (1903). KLEIN, Der älteste christliche Katechismus (1909), baut die ähnliche These von den jüdischen Materialien wie Ab Par AbRN A.B (s. o. Kap. III.2), Derek-Eres-Traktate (Ed.: HIGGER, The Treatises), Orchot Chajim (Ed.: ABRAHAMS, Hebrew Ethical Wills 31-49) und PseuPhok (s. o. Kap. III.5.2)

menz auf die gemeinsamen Traditionen hin, aus welchen Juden und Christen dieser Frühzeit (und zwar in dieser Reihenfolge) lebten. Im Rekurs auf die weitere paränetische Basis, welche die Weisen des Frühjudentums in der langen Auseinandersetzung mit der biblischen Tradition und mit den hellenistischen, besonders stoischen Lebensweisungen gelegt hatten, konstituierte sich die christliche Ethik. Das ist ein Prozess, der nicht bedeutsam genug bewertet werden kann und gerade aus christlicher Perspektive wegen deren neuen Motivationen und der christologischen Begründung leicht unterschätzt wird. Der Uebergang vom Ethos der jesuanischen Wanderprediger zur Ethik der in festgefügten Verhältnissen lebenden "Christianern" ist gerade durch diesen Rekurs recht harmonisch vonstatten gegangen.

Die jesuanischen Forderungen haben dabei zwar viel an Radikalität verloren - das war unumgänglich, denn Weisheit ist nicht so schnell zum Martyrium bereit. Der Rückbezug auf Jesus Christus als auf jenen einzigen Menschen, der das Martyrium erlitten und überlebt hat, bleibt aber ein durchgehendes Charakteristikum der Texte. Er gab den aus vielerlei Weisheit kommenden Einzeltraditionen durch Rahmung, Einschübe, Begründungen, Abänderungen und Ueberarbeitungen erst jene innere Einheit, die ein christliches Programm verlangte[40].

Welche Rolle hatte nun aber der historische <u>Jesus selbst</u> in diesem Prozess inne ? Der Frage ist nicht auszuweichen, denn es ist methodisch wiederum nicht richtig, den weisheitlichen Texten vom Frühjudentum ins Christentum zwar zu folgen, dabei aber zu vergessen, dass Jesus und seine Jünger selbst Frühjuden waren. Der Rekurs auf die frühjüdische Weisheit, von dem wir eben sprachen, war ja ein Rekurs in einen Bereich, in welchem Jesus selbst stand und aus dessen weisheitlichen Traditionen er selbst schöpfte. Nach dieser Weisheitlichkeit Jesus selbst zu fragen, soll unseren Ausblick zum Abschluss bringen.

---

auf. - Zum heutigen Stand der Frage s. das Vorwort von HAHN im Nachdruck von SEEBERG's Buch (1966), I-XXXII; auch STRECKER, Strukturen einer ntl. Ethik 120f.

40) Hier hätten sich die drängenden Fragen anzuschliessen: "Kann der christliche

2.2 Jesuanische Weisheit

Christliche Weisheit ist in ihrer Kontinuität zur frühjüdischen Weisheit nicht zu verstehen ohne Jesus von Nazaret, denn ohne ihn hätte die auf vielfachen Ebenen weitergehende Geschichte der frühjüdischen Weisheit diese eine Wendung (neben anderen Wendungen), nicht genommen, welche zur christlichen Weisheit führte. Die christliche Weisheitsreflexion, Logientradierung und Paränese, die wir in den vorausgehenden Kapiteln 2.1.1-3 in grossen Zügen dargestellt haben, wiesen beharrlich auf diesen historischen Jesus und nachösterlichen Herrn zurück. Darin geschah die Transponierung der in Kap. I und III-V behandelten Bereiche frühjüdischen weisheitlichen Bemühens. Aber auch die in Kap. II herausgestellten Methoden der frühjüdischen Exegeten, Historiker, Poeten und Romanciers finden sich transponiert in der haggadischen Deutung der Gestalt Jesus wieder :

> Zu ihm als Kind pilgern die μάγοι ἀπὸ ἀνατολῶν (Mt 2,1-12), deren chaldäische Kunst in der richtigen Deutung des Sterns zu ihrem Ziel und ihrem Ende[1] kommt (vgl. Kap. II.1).
>
> Er ist "mehr als Salomo", da er jene Weisheit übertrifft, die zu hören "die Königin des Südens" ἐκ τῶν περάτων τῆς γῆς (QMt 12,42 Par) herbeieilte (vgl. Kap. II.2).

Glaube nicht auch heute dem Menschen mit Erfahrungen und Wahrheiten an die Hand gehen, die Evidenz haben ?" (VON RAD, Christliche Weisheit ? 153). "Warum sollte eine christliche Gemeinde, die weiss, 'dass es soweit ist' <Anspielung auf Brecht, An die Nachgeborenen>, die Gott als Schöpfer, Erlöser und Erhalter kennt, der Welt den Dienst nicht tun wollen, den sie ihr leisten kann: Zu erkennen, was Weisheit ist, und zu zeigen, wie man weise lebt." (MERKEL, Die Predigt weisheitlicher Texte 212) ? Weisheitliche Einsichten noch im 20. Jhd. nach Christus den Tod der "allgemeinen Wahrheiten" sterben zu lassen (vgl. BULTMANN, Allgemeine Wahrheiten 244-254; Echte und säkularisierte Verkündigung 699-706) ist ein systematisch überzogenes Postulat und macht theologisches Reden und Predigen in einer stets weiter andauernden und zu bewältigenden Welt zur endzeitlichen Glossolalie, die sowohl den christlichen Hörer der Wortes überschätzt (vgl. PREUSS, Erwägungen zum theologischen Ort atl. Weisheitsliteratur 393-417), wie auch dem Ursprung christlicher Weisheit nicht gerecht wird (vgl. AUKRUST, Hvilken plass og betydning har sakalte "almeene sannheter" 21-33; WESTERMANN, Die Weisheit und Jesus Christus 47f.). Heutige christliche Ethik, die etwas zu konkreten Problemen sagen will, muss den Rekurs auf die Evidenzen heutiger Humanität machen.

1) Vgl. das hymnische Lied Ἀστὴρ ἐν οὐρανῷ ἔλαμψεν bei IGNATIUS, Eph 19,2f., mit einigen Anklängen an Weish 7,29-8,1. Als erste Folge dieses Aufscheinens des endgültigen Lichtes wird die Auflösung von πᾶσα μαγεία genannt.

Schon als kaum mündiger Jude übertrifft er in der Disputation die frühjüdischen διδάσκαλοι, in denen die frühjüdische Toraweisheit (ἐν ἱερῷ) und das Prestige der nationalen Wissenschaft ("in Jerusalem") symbolisiert erscheint (vgl. Kap. II.3).

Die frühchristlichen Autoren haben in einer beeindruckenden literarischen Leistung alle weisheitlichen Motive, Gestalten und Traditionen auf ihren Herrn und Meister zentriert. Es ist anzunehmen, dass dies nicht ausschliesslich nachträgliches redaktionelles Spiel apologetischer Art ist, wenngleich man methodisch unmöglich auf allen Ebenen Wege zurück zum historischen Jesus finden kann. In einigen Texten ist die Anwendung apologetisch-propagandistischer Mittel (Jesus-Haggada), bei anderen ist die gemeindetheologische und christologische Zielsetzung (Paulus; Hymnik) deutlich. Da muss man bei der christlichen Weisheit verbleiben. Auf dem Gebiet der synoptischen Weisheitschristologie und den λόγοι σοφῶν hat aber die moderne Exegese die methodische Rückfrage nach der jesuanischen Weisheit gestellt und ist m.E. zu einigen deutlichen und guten Resultaten gekommen. Die vielfachen Fragen, die sich dabei ergeben, lassen sich zu zwei sachlichen Themen gruppieren :

a) Jesus als frühjüdischer Weisheitslehrer :

Ist es möglich, auch mit dem weisheitlichen Logiengut die methodisch gültige Rückfrage nach Jesus zu stellen ? Wie verhält sich weisheitliches und prophetisches Sprechen Jesu zueinander ? Wie situiert sich dann Jesus im "weisheitlichen Milieu" des Frühjudentums ? Τίς ἡ σοφία ἡ δοθεῖσα τούτῳ (Mk 6,2b);

b) Jesus als die endgültige Weisheitsgestalt :

Hat Jesus sich selbst als einen alle anderen Weisen überbietenden Weisen verstanden ? Sah er in seiner privilegierten Kenntnis des Vaters (vgl. QMt 11,27 Par) die Ueberbietung und Aufhebung aller anderen Formen von Einsicht und Weisheit ? Hat er sich selbst in Verbindung mit der Prophetengeschickvorstellung als endgültige Weisheitsgestalt interpretiert ? Bildet vielleicht ein solches sophiologisches Selbstverständnis Jesu den letzten Grund für die weisheitlich/prophetische Doppelung in Wort und Werk Jesu ?

2.2.1 Jesus als frühjüdischer Weisheitslehrer

Den Vergleich Jesu mit einem "einsichtigen Philosophen" hat schon das koptEvThom (NHC II,2), Logion 13 (in Abwandlung der Szene von Caesarea Philippi) gemacht[2]. Es hat aber diese legitime Antwort des Matthäus zwischen den Vergleich Jesus mit einem "gerechten Engel" (durch Simon Petrus) und der Darstellung des "Lebendigen Jesus" (II.2,10) als des Offenbarers unaussprechlicher Geheimnisse ("drei Worte" an Thomas) situiert[3]. Jesus einen Philosophen zu nennen ist danach nicht einfach falsch, aber diese Bezeichnung ist nicht erschöpfend und muss in Relation zu anderen Dimensionen seines Sprechens und Wirkens gesehen werden.

Auf ähnliche Weise treffen die Bezeichnungen "Rabbi" und "Lehrer" etwas Richtiges[4], müssen aber mit anderen Namen und Titeln zusammengenommen werden. Jesus als Weisheitslehrer zu sehen, entspricht gewissen Sachverhalten der Tradition über Jesus, die nicht vernachlässigt werden dürfen, jedoch auch keine Verdrängung des prophetischen, eschatologisch-apokalyptischen Elementes anvisieren sollen.

a) Die jesuanische Gruppe als Lehr- und Lerngemeinschaft

Das Gesamtphänomen der "Jesusbewegung" weist viele Einzelzüge auf, welche die Bezeichnung "Lehr- und Lerngemeinschaft" erlauben : Jesus sammelt "Schüler" um sich, die seiner "Lehre" (διδαχή) aufnehmen, seine exemplarische Lebensweise mitmachen ("nachfolgen") und schliesslich selbst zu "Lehrenden" werden. Jesus disputiert mit der vitalsten Gruppe des gelehrten Früh-

---

2) Vgl. Evangelium der Wahrheit 19,10-27: "Wie einer, über den einige unwissend sind, wünscht, dass sie ihn kennenlernen und ihn lieben, so ... wurde er zum ruhigen und Musse habenden Lehrer. Er kam in die Mitte der Schulen, er sprach das Wort, indem er ein Lehrer war. Es kamen die in ihrem Herzen allein Weisen, indem sie ihn auf die Probe stellten. Er aber überführte sie, dass sie töricht sind. Sie hassten ihn, weil sie wahrhaftig nicht klug waren" (KRAUSE, Koptische Quellen 69). Vgl. NORMANN, Christos Didaskalos 66.

3) Zur Deutung und für Parallelen vgl. MENARD, L'Evangile selon Thomas 98f.

4) Zusammengestellt und diskutiert bei NORMANN, Christos Didaskalos 1-66; vgl. GLOMBITZA, Die Titel διδάσκαλος und ἐπιστάτης 275-278 (für Lk); BULTMANN, Jesus 43-46: Es ist "nicht erlaubt, Jesu Bezeichnung als Rabbi zu ignorieren. Er wird durch diesen Titel gleichsam als 'Herr Doktor' angeredet, und das mutet uns zunächst seltsam an, zumal wenn man aus seiner eschatologischen Botschaft den Eindruck des Propheten gewonnen hat" (43).

judentums über die wahre Auslegung des Gotteswillens anhand der Tora; er spricht machtvoll und weisheitsvoll zu den Volksmassen über die wahre Meinung Gottes mit den Menschen und die wahre Haltung des Menschen Gott und dem Mitmenschen gegenüber; er unterrichtet seinen engeren Jüngerkreis κατ' ἰδίαν über den tieferen Sinn und weiteren Zusammenhang seiner Worte. Die Belehrung läuft so auf den verschiedenen Ebenen der wissenschaftlichen Argumentation, der kerygmatischen Lehre und Paränese und des vertraulich-arkanen Gesprächs. Sie ist den jeweiligen Hörern angepasst und variiert entsprechend auch die konkreten Inhalte[5].

Die Lebensweise Jesu als Wanderprediger erinnert mehr an die kynisch-stoischen Weisen als an die aus frühjüdischer Zeit bekannten Propheten und Messiasse[6]. Sie ist bezeichnend für jene äusserst enge und konsequente Verbindung von ethischer Theorie und Praxis, wie sie uns in Arrians Aufzeichnungen von Epiktets Leben und Lehre aufs Beste vorgeführt ist.

In der Organisation des gemeinschaftlichen Wanderlebens, in den Aktionen des Meisters und der Jünger und in deren Selbstverständnis macht vieles durchaus den Eindruck, dass wir es bei der Jesusbewegung mit einer weiteren αἵρεσις zu tun haben, die sich auf eigene Weise ins weisheitliche Milieu des Frühjudentums einfügt. Diese Indizien sind textlichen Details entnommen, die keine kerygmatische "Aufladung" aufweisen und dadurch mit den konstruktiven und analytischen Rückschlussverfahren der von THEISSEN entwickelten Methode der "soziologischen Auswertung religiöser Ueberlieferungen"[7] erfasst werden können. In der Abgrenzung gegen die Weisheitsgemeinden der Pharisäer und Essener/Qumranleute (=vergleichendes Rückschlussverfahren), den beiden

5) Die Reduktion der dogmatisch-ethischen Mitteilungskomponente dieser Texte auf den blossen kerygmatischen Apell (BULTMANN, Allgemeine Wahrheiten 168ff., vgl. Theologie 19-21) ist auch aus dieser Perspektive nicht erlaubt. Vgl. auch NEUHAEUSLER, Anspruch und Antwort Gottes 11: "Jesu Wort ist immer Anrede, ... weil allgemeine Wahrheiten Anredecharakter gewinnen, wenn sie sich im Geheimnis der Person Jesu auslegen."

6) Zusammengestellt bei DEXINGER, Ein "Messianisches Szenarium", bes. 258-266; vgl. LUDIN-JANSIN, Existait-il à l'époque hellénistique des prédicateurs itinérants juifs, bes. 251; KRETSCHMAR, Ein Beitrag, bes. 35f.

7) Die soziologische Auswertung 284-299; vgl. Soziologie der Jesusbewegung 11.

wichtigsten fassbaren Erneuerungsbewegungen des Frühjudentums (s.o. Kap. I.1-3), zeigt sich dann die jesuanische Gruppe zwar gegenüber den Pharisäern als deutlich apokalyptisch geprägt, jedoch ohne jene restriktiven Züge, die den esoterischen Zirkel der Qumranleute kennzeichnen. Die Gruppe ist radikal auf Veränderung aus und dokumentiert dies in der Lebensform des Wanderradikalismus, sie wird dadurch aber nicht zum volksfremden Körper einer monastischen Elite oder zu einer zelotischen Partei, sondern vermag sich auch einem weiteren Kreis mehr oder weniger verständlich zu machen. Die Jesuaner scharen sich zwar, wie dies für die Apokalyptiker charakteristisch ist, um ihre Offenbarergestalt, sie behalten aber - über dessen Tod hinaus - einen erstaunlich offenen Kontakt mit verschiedenen Schichten des jüdischen Volkes und sprengen dann auch mit unheimlicher Schnelligkeit die vorgegebenen religiösen, gesellschaftlichen und politischen Gegebenheiten.

In der Konstitution der Jesusbewegung liegt ein Element der Offenheit, ein Zug zur Sachlichkeit, ja ein Ethos der Verständlichkeit, die Jesus und seiner Gruppe im bewegten Geistesleben des Frühjudentums ein eigenes Profil zu geben vermögen, und zwar ein Profil von apokalyptisch-prophetischer Vehemenz u n d geschichtlicher Dauer. Dieses Element möchte ich im weisheitlichen Grundzug der Jesusbewegung begründet sehen : Es kommt aus der originellen und spannungsvollen Verbindung, welche Weisheit und Apokalyptik bei Jesus eingingen[8]. Dies lässt sich am besten in der Verwendung weisheitlicher Traditionen, also an einem sprachlichen Phänomen der Jesusbewegung aufzeigen.

b) Präsenz und Bedeutung der synoptischen Weisheitslogien

Die etwas erstaunte Feststellung eines Alttestamentlers : "Es wimmelt in der Predigt Jesu von Vernunftschlüssen und Erfahrungs-

8) In unserem Jhd. hat WINDISCH, Der Sinn der Bergpredigt (1929), bes. 6-21, diese Verbindung gegen eine paneschatologisierende Tendenz (WEISS, SCHWEITZER, BULTMANN) mit der Formulierung "geläuterte und radikalisierte Weisheitslehre und prophetisch-eschatologische Heils- und Gerichtsverkündigung" (20) aufgebracht. Die gerade in den Zwanzigerjahren aufkommende Revalorisierung der theologischen Dimension der Weisheit (s. Einleitung, Anm. 11) kam dadurch auch in der ntl. Wissenschaft zur Geltung.

sätzen"[9] kennzeichnet den Sachverhalt : Der Jesus der Synoptiker braucht in seinen Streitgesprächen viele Argumente, die von der alltäglichen Erfahrung her einleuchten (vgl. Lk 4,23; Mk 2,17b.19a.21f. Parr; QMt 3,10; Dubl. 7,19 Par); er belehrt seine Jünger und Zuhörer mit Worten, die von der religiösen Einsicht seines Volkes oder seines Kulturkreises herkommen (vgl. Lk 16,8b.9; Mk 6,4 Parr; 10,9 Par; QMt 7,12a.13f. Par) oder aus der Erfahrungsmoral stammen (vgl. nur Mt 6,34a.b; Lk 5,39; Mk 4,21 Par + QDubl.; 9,50 Par QMt 5,13 Par; QMt 6,27 Par u.v.a.). Viele Begründungen seiner Mahnworte leiten sich von weisheitlichen Vorstellungen wie Welt als Kosmos, der Schöpferkraft Gottes, dem Tun-Ergehen/Tat-Folge-Zusammenhang, dem Vergeltungs- und Lohngedanke, dem Mass für Mass - Grundsatz her[10].

Weisheitliche Erfahrungen und Einsichten haben dabei ohne Rückbezug auf ein anderes Argumentationssystem Geltung. Die unmittelbare "Gewissheit, Gottes Willen zu kennen und zu verkünden" geht in eins mit "der unmittelbaren und unbefangenen Anschauung des Weisheitslehrers"[11]. So kann er "in seinen Weisheitssprüchen... in höchster Einfachheit unausweichlich Gültiges sagen"[12] : Eine Stadt auf einem Berg kann nicht verborgen bleiben (Mt 5,14b). Wer zu Tische liegt ist grösser als der Diener (Lk 22,27). Der Gesunde braucht keinen Arzt (Mk 2,17b Parr). Eine Feige kommt doch nicht von einer Distel (QMt 7,16b Par). Wo ein Aas ist, da finden sich Geier ein (QMt 24,28 Par). So kann er auch Regeln formulieren, die ihre weisheitliche Bestimmtheit nur aus der generationenlangen Erfahrung haben : Wie man tut, so wird einem wieder getan (vgl. Mt 7,2a; Lk 6,37b.c.38a; Mk 4,24f. Parr +

---

9) VON RAD, Christliche Weisheit ? 153; vgl. schon SMITH, Our Lord's use of common proverbs 441-454. Siehe im Anhang die Liste der 108 Weisheitslogien, die bei den Synoptikern im Munde Jesu vorkommen. Die im folgenden zitierten Stellen sind dort in der Reihenfolge Mk-E(igengut); Mt-E; Lk-E; Mk Par(r); QMt Par zu finden.

10) ZELLER, Die weisheitlichen Mahnsprüche, bes. 160-165.188-189, ist dieser weisheitlichen Komponente in 26 ausgewählten Mahnworten nachgegangen.

11) KAESEMANN, Das Problem 210; vgl. NEUHAEUSLER, Der Appell Jesu 233: "Es durchdringen sich die verschiedenen Ebenen, Weisheitliche, Prophetisches, Eschatologisches - nicht erst in der Verarbeitung der Jesusbotschaft durch Tradition und Evangelisten, sondern schon bei Jesus selbst."

12) BORNKAMM, Jesus von Nazareth 52.

QDubletten). Wie man behandelt werden möchte, so soll man selbst die andern behandeln (QMt 7,12a Par). Besonders gern zieht Jesus Sätze bei, die einen Gegensatz zwischen Anfang und Ende (vgl. Mt 22,14; Mk 10,31 Par + QDubl.; QMt 23,12 Par (2x)), zwischen Aktion und Effekt (vgl. Mk 8,35 Parr + QDubl.; Mk 8,36f. Parr; 10,43f. Par + Dubl.) aufweisen. Diese antithetischen Figuren verschärft er manchmal und anscheinend mit Vorliebe bis zum Paradox[13]

Dies tut Jesus in der synoptischen Ueberlieferung nicht, wie man gelegentlich eine Materialstelle ausbeutet, sondern er spricht, argumentiert, verkündet und fordert beständig von weisheitlichen Gedanken her, ohne dass er gezwungen ist, diese nochmals zu begründen. Das Alltagsleben, die Naturabläufe, die in Tradition gereifte Erfahrung, das Gottesverständnis seines Volkes sind für Jesus gültige loci theologici. Der Zeitgenosse Jesu war nicht genötigt, "nach Voraussetzungen zu suchen, von denen her Jesu Lehre ihren Sinn bekäme, oder sich an das Konzept von Lehren und Tradition zu erinnern, das er selber schon mitbringen muss. Denn nirgends wird von einem gewissen 'Standpunkt' aus über Gott und Welt und Mensch, Vergangenheit und Zukunft geredet"[14]. Das Gras und die Blumen, die Spatzen, die Tauben und Schlangen, die Füchse und die Vögel, der Regen und die Sonne, der Rost und die Motte, Brot, Stein und Fisch, Distel, Feigen, Bäume und Früchte, der menschliche Leib usw. usw. haben als Bildvergleiche einsichtigen Argumentationswert. Das weisheitliche Bild des vorsorgenden, allgegenwärtigen und allmächtigen Gottes ist stete Evidenz. Das Rechnen mit der Agressivität des Menschen (vgl. QMt 5,39b-42 Par), mit dem Erfolg der Aufdringlichkeit (QMt 7,7-10 Par; vgl. Lk 11,5-8; 18,1-8a), mit dem Anspruch auf Lohn für geleistete Arbeit (QMt 10,10b Par), mit menschlicher Ueber- und Unterordnung (QMt 10,24.25a Par),

---

13) DUNSTONE, Ipsissima Verba Christi 62: "Paradox seems to have been a mark of the teaching of our Lord."; BEARDSLEE, Uses of the Proverb 66: "... it is evident that in the most characteristic Synoptic sayings this wisdom is immensely concentrated and intensified. The primary means of intensification are paradox and hyperbole." KAESEMANN, Das Problem 209: "Immerhin sind einige Sprüche so paradox formuliert ..., dass eben das für Echtheit sprechen könnte."

14) BORNKAMM, Jesus von Nazareth 52.

das alles gibt Jesus Hinweise für ein menschliches Leben, das dem Willen Gottes entspricht. "Der Raum des Willens Gottes ist für ihn die Menschenwelt"[15].

Die Präsenz weisheitlichen Logiengutes in der jesuanischen Verkündigung sei damit genug beschworen. Meine Durchsicht des indikativischen, imperativischen und interrogativen Logienmaterials bei den Synoptikern hat eine Anzahl von 108 verschiedenen, im engeren Sinn weisheitlichen Logien ergeben (s. Anhang)[16]. Bezieht man die Parallelen und Dubletten in die Zählung mit ein, so ergeben sich 196 Vorkommen von weisheitlichen Logien. VON RAD's Eindruck (s. Anm. 9) lässt sich statistisch somit klar belegen. Dabei zeigt sich, dass das Gesamtvorkommen von Logien folgendermassen ansteigt :

Mk 30 (2 E; 28 Parr)		196 Vorkommen
Lk 80 (19 E; 17 aus Mk;	44 aus Q)	
Mt 86 (17 E; 23 aus Mk;	46 aus Q)	

In dieser Hinsicht werden die Evangelien immer weisheitlicher, was ja der frühkirchlichen Entwicklung entspricht. Die Verstärkung des weisheitlichen Zuges kommt aber nicht dadurch zustande, dass die Neuproduktion von Logien stärker würde, sondern vielmehr dadurch, dass verschiedene Vorlagen mit weisheitlichen Materialien zusammengearbeitet wurden. Nach dem Eigengut der Traditionsgeschichten geordnet bietet sich das Logienmaterial ja anders dar :

---

15) LUZ, Einige Erwägungen 123; vgl. 127: "Der Mensch, genauer: der bedürftige Mensch ist das 'Wo' Gottes in der Welt." Nach dem anschliessenden Diskussionsprotokoll haben F. HAHN und T. HOLTZ darauf hingewiesen, dass "in der Reichsverkündigung Jesu (die at. Tradition vom Handeln Gottes weiterführt)" der Ort zu sehen sei, "wo die Rede vom gegenwärtigen und zukünftigen Gott, wo Indikativ und Imperativ kongruieren" (135). - Vgl. auch LUCK, Welterfahrung und Glaube 36-39.

16) Die Zahlen sind hier nicht so exakt gemeint, wie sie aussehen, da bei der Auflistung viele Unsicherheitsfaktoren mitspielen. Sie entsprechen aber der Zählung im Anhang und stimmen statistisch. - "Anzahl" bezieht sich auf die Menge der inhaltlich oder quellenkritisch verschiedenen Logien; "Vorkommen" schliesst die Parallelen und Dubletten ein.

Q	44		
Mk	30	(2 E; 28 Parr)	196 Vorkommen[17]
Lk	19	(+ 17 aus Mk; + 44 aus Q)	
Mt	17	(+ 23 aus Mk; + 46 aus Q)	

Das neu hinzukommende weisheitliche Logiengut wird immer geringer, je grösser das Gesamtvorkommen ist. Es geht demnach aus der statistischen Zählung eine weitere Tendenz in der frühchristlichen Beschäftigung mit dem jesuanischen Logiengut hervor : Das weisheitliche Gut steht nicht im Vordergrund der kreativen Tätigkeit der Evangelisten. Es wird zwar gerne übernommen aber nur wenig um Eigenes vermehrt. Das Hauptinteresse scheint zu jener Zeit auf einem anderen, hier nicht zu untersuchenden Gebiet zu liegen. Das heisst aber auch, dass die Gesamttendenz der synoptischen Ueberlieferung von Weisheitslogien auf einen weisheitlich kreativen Ursprung zurück weist, dessen Einfluss immer schwächer wird, je mehr man sich von ihm entfernt. Es ist danach keineswegs so, dass einem prophetisch-apokalyptisch vehementen, aber weisheitlich pauveren Anfang immer mehr "lebbare" Weisheit aufgedrängt worden wäre. Die frühen Christen waren ja gar nicht auf eine solche Prozedur der Aufpfropfung von Weisheit angewiesen, da sie, wie Jak, die Didache und die Briefliteratur zeigen (s. Kap. 2.1.3), für die Gestaltung ihrer Lebenslehren ohne Skrupeln auf die nicht-jesuanischen Materialien frühjüdischer Weisheit zurückgriffen.

Es ist natürlich gewagt, aus den Charakteristiken einer gesamten Logiengruppe weitreichende Folgerungen zu ziehen. Es ist hier aber nicht möglich, einen detaillierteren methodischen Weg zu gehen. Die hervorragende Untersuchung von ZELLER hat sich an den weisheitlichen Mahnworten bei den Synoptikern geduldig bis zu Jesus zurückgearbeitet und m.E. mit Erfolg die spezielle Art jesuanisch-weisheitlichen Mahnens aufgezeigt und den Sitz im Leben jener Logiengruppe im weiteren, sympathisierenden Zuhörer-

17) Die 44 Q-Logien können natürlich nicht mitgezählt werden, da sie bei Lk und Mt (dort 46, weil 2 Dubl.) verrechnet sind.

kreis Jesu bestimmt[18]. Eine ähnliche Arbeit an den indikativischen Weisheitslogien steht noch aus, doch könnte sich wohl unter der Hand eines parömiologisch geschulten Exegeten vieles in der gleichen Richtung bewegen. Die oben aufgezeigte Gesamttendenz des Logiengutes unterstützt von vorneherein eine solche Hypothese. Die Frage der Authentizität der weisheitlichen Logien sollte sich jedenfalls vom für sie völlig ungeeigneten Unähnlichkeitskriterium lösen, das nur übrig lässt, was sonst nirgends belegt ist, und so einen von Zeit und Geschichte abgehobenen genialen Offenbarungsmoment, aber keinen in einer bestimmten historischen und kulturellen Situation stehenden Menschen beschreiben kann. Sobald man die neue Funktion der Weisheit innerhalb der jesuanischen Ueberlieferung erfasst, ist das weisheitliche Logiengut nicht mehr a priori verdächtig.

Diese Frage nach dem Stellenwert der Weisheit in der jesuanischen Botschaft ist alt. Ein langer Weg zieht sich von LESSING's Christus als "erste(m) zuverlässige(m), praktische(n) Lehrer der Unsterblichkeit"[19] bis zur heutigen jesuanischen "Weisheit im Horizont des Reiches Gottes" (GRUNDMANN, ZELLER)[20]. Den forschungsgeschichtlichen Wendungen und Windungen zwischen den Doppelungen : Weisheit oder Prophetie, Erfahrung oder Offenbarung, Dogma oder Kerygma, Theologie oder Eschatologie (und wie sie alle heissen) kann hier nicht nachgegangen werden[21]. Man ist mit Recht von den "Oder"-Doppelungen zu einem integrativen Verständnis ("und, mit, in") gelangt.

Die Königsherrschaft Gottes, und zwar des Gottes des Himmels und der Erde, der zugleich der Vater seiner Menschenkinder ist,

---

18) Die weisheitlichen Mahnworte 51-184; vgl. auch BEARDSLEE, The Wisdom Tradition 238f.; WILDER, Eschatology and Ethics, bes. 145-162, und die gattungs- und formgeschichtlichen Ueberlegungen bei PERRIN, Wisdom and Apocalyptic 543-570. JESKE, The Wisdom Structure of Jesus' Eschatology (Diss. theol. 1969), war mir nicht zugänglich.

19) Die Erziehung des Menschengeschlechtes, Paragraph 58 (Erstveröffentl. 1777).

20) GRUNDMANN, Weisheit im Horizont; ZELLER, Die weisheitlichen Mahnsprüche, bes. 181-184; Weisheitliche Ueberlieferung, bes. 10-13.

21) Ein konziser Ueberblick bei ZELLER, Die weisheitlichen Mahnsprüche 166-169; auch KUECHLER, Die weisheitlichen Logien 103ff.

muss als eigentlicher Grund erkannt werden, der Jesus sowohl prophetisch-apokalyptisch wie weisheitlich sprechen lässt. "Suchet zuerst das Reich Gottes !" ist sein prophetischer Auftrag, der weisheitliche Heiterkeit aus sich entlässt : "Das andere wird euch dazugegeben" (QMt 6,32 Par). Die Bergpredigt ist die von der βασιλεία ermöglichte Weisheitslehre : In ihrer Einfachheit, ihrer antithetischen Schärfe, ihrer Forderung und ihrem Zuspruch behält Weisheit das für sie Wesentliche des Erfahrungsbezugs, des Lebenssinns, der göttlichen Präsenz[22], übersteigt sich aber, indem sie ihre Grenzen gewahrt und ihre inhärente Selbstgefälligkeit überwindet. Jesus zeigt sich ja nirgends auf der Suche nach "Fixierung von Tatsächlichem"[23], er entwickelt nirgendwo eine selbständige Leidenschaft, Welt und Menschen zu verstehen und macht keine Anstalten, seine Weisheit an den Mann zu bringen (vgl. Sir 51,13-30). Weisheit bekommt hier im Horizont des Reiches Gottes ihre Selbstverständlichkeit zurück; ja gerade diese Selbstverständlichkeit innerhalb des eschatologischen Sturm und Drangs, der zur Verschärfung, Umkehr der Verhältnisse, Bruch der Kontinuität tendiert[24], ist das Bestürzende an der jesuanischen Weisheit : Gerade in der Ernstnahme der weisheitlichen Evidenz, dass der Leib mehr ist als die Kleidung, liegt Jesu Aufforderung zur radikalen Armut der Wanderexistenz. Weil alle Haare des Hauptes gezählt sind, kann man seinen Leib zum Martyrium geben. Weil die Sonne über Gute und Böse aufgeht, kann man auf die Rache verzichten. Weil der himmlische Vater gut ist, einzig gut ist, sind die Seligpreisungen der Armen, Hungernden und Weinenden kein zynischer Spott. So wie kein Spatz vom Dach fällt ohne Gottes Wissen, so sicher liegt auch die Geschichte der Welt - und ihr nahes Ende ! - in seiner Hand.

---

22) Dass dieser Zug bei den Synoptikern auf Kosten des Apokalyptisch-Eschatologischen gerne etwas verstärkt wurde, hat LUCK, Die Vollkommenheitsforderung, im Detail aufgewiesen.

23) VON RAD, Weisheit in Israel 153.

24) BEARDSLEE, Literary Criticism 39-41; Uses of the Proverb 66-71, sieht gerade in dieser Intensivierung das Typische am jesuanischen Gebrauch der Weisheitslogien und eine implizite christologische Aussage (vgl. 72).

Weisheit ist bei Jesus so selbstverschärft, dass sie - unter dem Eindruck der nahen βασιλεία - ihre innerweltliche Genügsamkeit sprengt und die weisheitliche Logik in eschatologische Entschiedenheit weiterführt. Die jesuanisch-entschiedene Weisheit unterschied sich gerade darin von der Weisheit der Pharisäer, Apokalyptiker, Essener, Qumranleute und auch von den alexandrinischen Religionsphilosophen, bei denen die Weisheit letztlich nicht von ihr selbst her, sondern durch Identifikation, Verbindung und Vermischung mit anderen Grössen (תורה, רז; πνεῦμα, λόγος) aktuell gemacht wurde. Jesus provozierte die Weisheit in ihrem Eigensten, wies ihre allseitigen Grenzen in einer zu Ende gehenden Welt auf und führte sie aus der Selbstgefälligkeit der "Klugen und Weisen" (QMt 11,25c Par) in die Selbstvergessenheit jener "Kinder", die in seiner Anerkennung die Weisheit "zu ihrem Recht kommen" (ἐδικαιώθη) liessen (QLk 7,35).
Damit kommt die letzte Frage in den Blickpunkt.

2.2.2 Jesus - eine endgültige Weisheitsgestalt ?

Wenn Jesus die weisheitlichen Traditionen seiner Zeit anhand ihrer eigenen Logik zu eschatologischer Entschiedenheit geführt hat, ist es dann auch möglich zu sagen, dass diese eschatologische Entschiedenheit sein eigenes "Weise-Sein" bestimmte ? H a t Jesus sich selbst als nicht mehr überbietbare Weisheitsgestalt verstanden ? I s t er Weisheit in endgültiger Form, nämlich d i e 'Weisheit', die Weisheit G o t t e s ? "La Sagesse en Personne annoncée e t venue" ?[25]

Für die Theologen von Q, für Paulus und für die urchristlichen Hymnendichter ist diese Frage kerygmatisch klar und positiv entschieden (s. Kap. 2.2.1, a-c). Sie proklamieren : Jesus ist Träger von Weisheit u n d die 'Weisheit' selbst; und beides zusammen deshalb, weil in einer Endgültigkeitsaussage Träger und Getragenes zusammenfallen müssen.

25) Titel der Arbeit von BONNARD (Sperrung von mir).

Unsere exegetische Rückfrage ist notwendigerweise zaghafter ! An eine Methode gehalten, die nach den Prinzipien geisteswissenschaftlicher Logik und zwischenmenschlicher Kommunikabilität orientiert ist, hat sie mit Argumenten und nicht mit Proklamationen vorzugehen. Sie muss ihren Weg deshalb über die Q-Traditionen (s. Kap. 2.2.1,a) einschlagen, in welchen die weisheitlichen Interpretamente der Gestalt Jesu in ihrer ursprünglichsten, aus der frühjüdischen Weisheitsreflexion kommenden Form vorliegen. Es sind zwar nurmehr kärgliche Relikte; was aber übrigblieb, bezeugt umso deutlicher die Altertümlichkeit des ganzen Vorstellungskreises und lässt die Frage berechtigt sein, ob Jesus s e l b s t sich als endgültige Manifestation von Weisheit verstanden habe.

Exegetisch ist m.E. eine positive Antwort auf diese letzte Frage strikt nicht zu erbringen. CHRIST's subtile Untersuchungen enden jedesmal (im Kleindruck) mit "möglich, aber nicht beweisbar"[26]. Es kommt damit gut zum Ausdruck, dass die Texte den Zusammenschluss von "Weisheitslehrer" und "Weisheit Gottes" in Jesus zwar nahelegen, unsere exegetischen Methoden (und unsere Weisheit) aber überfordert sind und ein Weiter-Beweisen verbieten. Jesus als 'Weisheit' Gottes ist ein Bekenntnis, und einem Bekenntnis ist es erlaubt, Dinge aus Vertrauen zusammenzuschliessen, die die kritische Analyse immer nur als Möglichkeit im asymptotischen Fluchtpunkt ihrer Argumente postulieren kann.

In diese unmöglich mit Argumenten abzuschliessende Perspektive ordnen sich die folgenden Schlussgedanken ein :

Traditionsgeschichtlich ist die alte Weisheitschristologie in unseren neutestamentlichen Texten am Aussterben. Man kann deshalb wohl annehmen, dass sie ursprünglich einen viel stärkeren Anteil an der Interpretation Jesu hatte. Die "judenchristlich-'gnostisierenden' Kreise in Palästina", die vermutlich "die

---

26) Jesus Sophia 74.92f.117.131.148.154; vgl. die in der "Beweisführung" weitergehenden Versuche von AALEN, Visdomsforestillingen og Jesu kristologiske selvbevissthet 35-46; MERTENS, L'hymne de Jubilation 19-33; BONNARD, La sagesse en Personne, u. a.

Träger der ältesten Sophia-Christologie waren", wurden anscheinend schon früh von der antignostischen Front ins häretische Abseits getrieben und haben erst in der christlichen Gnosis wieder zum Wort kommen können[27]. Von daher ist begreiflich, weshalb in den gnostisierenden (z.B. Silv) und vollgnostischen Schriften eine so enge Verbindung der Sophia mit Christus geschehen konnte.

Die ältesten weisheitlichen Interpretamente Jesu müssen zeitlich noch v o r Q angesetzt werden, durch deren auswählende Sammeltätigkeit uns einige Relikte überkommen sind. Sie liegen damit traditionsgeschichtlich in grösster Nähe zum historischen Jesus. Dass dieser sich selbst in Verbindung mit den verbreiteten Prophetengeschicksvorstellungen als letzten Gesandten der 'Weisheit' verstanden hat[28], ist dabei unter den möglichen weisheitlichen Selbstinterpretationen Jesu vorzugsweise anzunehmen.

Motivgeschichtlich war die personifizierte, hypostasierte oder mythologisierte Weisheitsgestalt (s. Kap. I) in frühjüdischer Zeit bei allen Bekenntnisgruppen so stark, dass sie sich als Vermittlerin zwischen göttlichem Wissen und menschlichem Wissensdurst, als Heilsbringerin (in Gesetz und Geheimnis) und Schöpfungspotenz bei der theologischen Bewältigung der Fragen nach Gottes Wesen und Willen und dem Sinn des Lebens und der Geschichte geradezu aufdrängte. Es lag deshalb nahe, dass Jesus auch diese Gestalt der transzendierenden 'Weisheit', von der man aus Weish 7,27 (vgl. 10,16) wusste, dass sie "in jedem Geschlecht in tadellose Seelen übergeht und so Freunde Gottes und Propheten zurüstet", kannte und beizog, wenn es um die Explikation seines Gottesverhältnisses und seiner prophetischen Sendung ging[29]. Als endgültiger Prophet, der a l l e Menschen zu Freunden, ja

27) CHRIST, Jesus Sophia 154. KOESTER, Grundtypen und Kriterien 204-208, zeichnet einen harmonischen Weg, indem er die hymnischen Prädikationen der Epistelliteratur miteinbezieht. Es sollte aber doch deutlich zwischen Q einerseits und Paulus und der Hymnik andererseits unterschieden werden (s. o. Kap. 2.1.1).

28) Die Rezeption davon bei Q sind Mt 23,34-35.37ff. Par und Mt 11,16-19 Par.

29) Die Rezeption davon bei Q sind Mt 11,25ff. Par und Mt 11,28ff.

Kindern Gottes zu machen hatte, brachte er wohl auch diese Weisheit in ihre endgültige Gestalt. Der souveräne Umgang Jesu mit dem Gesetz, in welchem eine Entkoppelung der schriftgelehrten Identifizierung von 'Weisheit' und schriftlich fixierter Tora geschieht, könnte in jenem Selbstbewusstsein seinen Ursprung haben.

Der Gebrauch weisheitlicher Traditionen durch Jesus ist selbstverständlich und souverän. Durch die Transposition in den neuen Horizont der βασιλεία verleiht er den weisheitlichen Sprüchen und Mahnworten eine sie ins Letztwichtige weitertreibende Dimension - und zugleich eine ursprünglichere Heiterkeit, weil Begrenzung und Gefährdung der Weisheit durch den Tod des Einzelnen und das Ende der Geschichte voll miteinbegriffen sind. (Vielleicht liegt hier schon ein Moment der paulinischen "Weisheit des Gekreuzigten".) Da die βασιλεία aber in Jesu Wirken und Wort ihre eigene Vorgabe hat, ist in Jesus von Nazaret auch definitive Weisheit anfangshaft gegeben.

Die Weisheitslehre Jesu ist zwar fragmentarisch, so wie jede Weisheitslehre (von Abot bis Achikar !) fragmentarisch bleiben muss. So wie aber auch jeder gute Weisheitslehrer nicht einfach die Summe seiner Weisheitslogien ist, sondern in einem kohärenten Leben die fragmentarischen Einzelworte zur ganzheitlichen Gestalt werden lässt, so ist auch der historisch einmalige Frühjude, Jesus von Nazaret, die lebendige Systematik seiner Fragmente.

Die Frage nach der eigentlichen Dimension seiner Weisheit ist deshalb die Frage nach dem Geheimnis seiner Person[30].

---

30) Siehe SCHUERMANN, Die Christusoffenbarung 33f.; WESTERMANN, Die Weisheit und Jesus Christus 47; KOESTER, Grundtypen und Kriterien 206.

ANHANG : Die weisheitlichen Logien Jesu bei den Synoptikern

	Mk-E :	Mk	Mt	Lk
1	Der Sabbat ist für den Menschen, und nicht der Mensch für den Sabbat.	2,27		
2	Jeder wird mit Feuer gesalzen werden.	9,49		
	Mt-E :			
3	Eine Stadt auf dem Berg ...		5,14	
4	Nicht kannst du ein einziges Haar weiss oder schwarz machen.		5,36b	
5	Euer Wort sei Ja Ja, Nein Nein ! Das Uebrige ist von Bösem.		5,37	
6	Die Rechte soll nicht wissen, was die Linke tut.		6,3b	
7	Kümmert euch nicht um den morgigen Tag !		6,34a	
8	Genug ist dem Tag seine Schlechtigkeit.		6,34b	
9	Richten - gerichtet werden		7,2a	
10	Gebt das Heilige nicht den Schweinen !		7,6	
11	Jeder gute Baum bringt gute Früchte, der schlechte Baum aber bringt schlechte Früchte.		7,17 =12,33a	
12	Umsonst habt ihr empfangen, umsonst sollt ihr geben !		10,8b	
13	Werdet klug wie die Schlangen ... !		10,16b	
14	Kommet alle zu mir ... !		11,28ff.	
15	Aus deinen Worten wirst du gerechtfertigt ... gerichtet.		12,37	
16	Jede Pflanze, die nicht spriesst, ... entwurzelt.		15,13	
17	Viele sind gerufen, wenige aber ausgewählt.		22,14	
18	Wer das Schwert nimmt, kommt durch das Schwert um.		26,52	
	Lk-E :			
19	Arzt, heile dich selbst !			4,23a
20	Keiner trinkt alten Wein ...			5,39
21	Verurteilen - verurteilt werden, vergeben - vergeben werden			6,37b.c

(Lk-E :)		Mk	Mt	Lk
22	Geben - gegeben werden			6,38a
23	Wem wenig gegeben wird, der hat wenig geliebt.			7,47b
24	Eines (weniges) ist nötig.			10,42a
25	Nicht aus dem Ueberfluss der Dinge besteht jemandes Leben.			12,15b
26	Wenn ihr nicht das Geringste könnt, was kümmert ihr euch um das Uebrige ?			12,26
27	(Un-)wissender Knecht - Schläge			12,47.48a
28	Viel gegeben - viel abverlangt.			12,48b
29	Tischregel : Niederer Platz			14,8-10
30	Ueber das Einladen zum Gastmahl			14,12-14
31	Die Söhne dieses Aeons sind klüger als die Söhne des Lichtes ...			16,8b
32	Macht euch Freunde aus dem Mammon der Ungerechtigkeit !			16,9
33	Im Kleinen und Grossen zuverlässig, im Kleinen und Grossen ungerecht.			16,10
34	Was bei den Menschen hoch ist, ein Gegenstand des Ekels ist es vor Gott.			16,15b
35	Kein Haar eures Hauptes geht verloren.			21,18
36	Wer ist grösser, der Bediente oder der Diener ?			22,27a
37	Wenn man das am frischen Holz tut, was geschieht dann wohl am trockenen ?			23,31

Mk Par(r) :

		Mk	Mt	Lk
38	Nicht nötig haben die Gesunden des Arztes, sondern die Kranken.	2,17a	9,12b	5,31b
39	Es können doch nicht fasten die Söhne des Brautgemachs ...	2,19a	9,15a	5,34
40	Ungewalkter Stoff - altes Kleid, neuer Wein - alte Schläuche.	2,21f.	9,16f.	5,36ff.
41	Geht es an, am Sabbat Gutes zu tun, oder Böses zu tun ?	3,4	12,12b	6,9
42 (95)	Geteiltes Königreich (Haus, Satan)	3,23b-26	(12,25bf.	11,17b-18a)
43	Eindringen in das Haus des Starken	3,27	12,29	11,21f.

(Mk Par(r) :)		Mk	Mt	Lk
44 (66)	Gehört die Lampe etwa unter den Schemel ... ?	4,21	- (5,15	8,16 11,33)[D]
45 (89)	Nichts ist verborgen, ausser damit es offensichtlich werde ...	4,22	- (10,26	8,17 12,2)[D]
46 (75)	Messen - gemessen werden	4,24b	 (7,2b	 6,38b)
47 (108)	Wer hat, dem wird gegeben ...	4,25	13,12 (25,29[D]	8,18 19,26)[D]
48	Nicht ist ein Prophet ungeehrt, ausser in seiner Vaterstadt ...	6,4	13,57	4,24
49	Nichts gibt es ausserhalb des Menschen, das ihn verunreinigen kann ...	7,15	15,11	-
50	Es ist nicht schön, das Brot der Kinder zu nehmen ...	7,27	15,26	-
51 (92)	Wer seine Seele gewinnen will ...	8,35	16,25 (10,39[D]	9,24 17,33)[D]
52	Was nützt es dem Menschen, die ganze Welt zu gewinnen ... ?	8,36	16,26	9,25
53 (103)	Wer gross werden will ...	9,35 10,43bf.[D]	- 20,26bf. (23,11	9,48c 22,26)
54	Wer nicht gegen uns ist, ist für uns.	9,40	-	9,50b
55	Wenn dich ärgert die Hand (der Fuss, das Auge) ...	9,43-47	18,8f. 5,29f.[D]	-
56 (65)	Wenn das Salz salzlos wird, womit werdet ihr es würzen ?	9,50	 (5,13	 14,34f)
57	Was Gott verbunden hat, soll der Mensch nicht trennen !	10,9	19,6b	-
58	Alles ist möglich bei Gott.	10,27b	19,26b	18,27
59 (102)	Viele erste werden letzte sein ...	10,31	19,30 (20,16[D]	- 13,30)
60	Alles was ihr bittetund verlangt, glaubt, dass ihr es sicher bekommt ...	11,24	21,22	-
61	Dem Cäsar gebt, was des Cäsars ist, und Gott, was Gottes ist !	12,17	22,21b	20,25
62	Nicht ist Gott für die Toten, sondern für die Lebendigen.	12,27a	22,32b	20,38
63	Wer ausharrt bis zum Ende, wird gerettet werden.	13,13b	24,13 =10,22b[D]	21,19

(Mk Par(r) :)		Mk	Mt	Lk
64	Der Geist ist willig, das Fleisch ist schwach.	14,38b	26,41b	-

<u>Mt Par Lk :</u>

		Mk	Mt	Lk
65 (56)	Wenn das Salz schal wird, womit wird es gesalzen werden ?	 (9,50)	5,13	14,34f.
66 (44)	Nicht zündet man eine Lampe an und stellt sie unter den Schemel.	 (4,21	5,15 -	11,33 8,16)[D]
67	A. Wenn dir einer auf die rechte Wange schlägt ... B. Wer dich bittet, dem gib ... !		5,39bf. 41 42	6,29 - 30
68	Liebet eure Feinde ...		5,44-48	6,27f.32-36
69	A. Sammelt euch nicht Schätze ... B. Wo dein Schatz ist, da ist auch dein Herz.		6,19f. 21	12,33 34
70	A. Die Leuchte des Leibes ist das Auge. B. Wenn das Auge einfach ist ...		6,22a 22bf.	11,34a 34b
71	Keiner kann zwei Herren dienen.		6,24	16,13
72	Sorget nicht in eurer Seele, was ihr essen sollt ...		6,25f. 28-32	12,22ff. 27-31
73	Wer von euch kann durch Sorgen seine Lebenszeit um eine einzige Elle verlängern ?		6,27	12,25
74	Richtet nicht, damit ihr nicht gerichtet werdet !		7,1	6,37a
75 (48)	Messen - gemessen werden.	 (4,24b)	7,2b	6,38b
76	Vom Splitter und Balken		7,3-5	6,41f.
77	A. Bittet und es wird euch gegeben, B.C. suchet, und ihr werdet finden ...		7,7f. 9f.11	11,9f.11f.13
78	Goldene Regel (pos.)		7,12a	6,31
79	Enge Pforte - beschwerlicher Weg		7,13f.	13,34
80	An ihren Früchten werdet ihr sie erkennen.		7,16a =7,20 =12,33b	6,44a
81	Sammelt man etwa von Dornen Trauben oder von Disteln Feigen ?		7,16b	6,44b
82	Nicht kann ein guter Baum böse Früchte tragen ...		7,18	6,43
83 b	Jeder Baum, der keine gute Frucht bringt, wird ausgehauen ...		7,19 (=vgl.3,10[D] .	- vgl.3,9)

(Mt Par Lk :)		Mk	Mt	Lk
84	Die Füchse haben ihre Höhlen ...		8,20	9,58
85	Lass die Toten ihre Toten begraben !		8,22b	9,60
86	Die Ernte ist gross, der Arbeiter sind wenige.		9,37b	10,2a
87	Der Arbeiter ist seines Lohnes wert.		10,10b	10,7b
88	Nicht ist der Schüler über dem Lehrer.		10,24.25a	6,40
89 (45)	Nichts ist verborgen, das nicht offenbar wird ...	(4,22	10,26 -	12,2 8,17)[D]
90	Fürchtet nicht, die den Leib töten, die Seele aber ...		10,28	12,4f.
91	Verkauft man nicht zwei Spatzen um ein As ? ...		10,29f.	12,6-7a
92 (51)	Wer seine Seele findet ...	(8,35	10,39 16,25[D]	17,33 9,24)[D]
93	Kinder-Singsang		11,17	7,32b
94	Keiner kennt den Sohn ausser der Vater ...		11,27b	10,22b
95 (42)	Geteiltes Königreich (Haus, Satan)	(3,23b-26)	12,25bf.	11,17b-18a
96	Wer nicht mit mir ist, ist gegen mich ...		12,30	11,23
97	Aus der Ueberfülle des Herzens spricht der Mund.		12,34b	6,45b
98	Der gute Mensch nimmt aus dem guten Schatz Gutes hervor ...		12,35	6,45a
99	Kann ein Blinder einen Blinden führen ?		15,14	6,39
(100	Die Zeichen der Natur und des καιρός.		16,2f.	12,54ff.)
101	Aergernisse kommen notwendigerweise.		18,7	17,1
102 (59)	Viele erste werden letzte sein ...	(10,31	20,16 19,30)[D]	13,30
103 (53)	Wer gross werden will ...	(9,35 (10,43bf.[D]	23,11 - 20,26bf.)	22,26 9,48c)
104	Jeder, der sich selbst erhöht, wird erniedrigt ...		23,12	14,11 18,14b[D]
105	Das eine soll man tun, das andere nicht lassen.		23,23b	11,42b

(Mt Par Lk :)	Mk	Mt	Lk
106 Wo das Aas ist, sammeln sich die Adler.		24,28	17,37b
107 Vom Menschen, der nimmt, was er nicht (hinter-)legt hat.		25,24b	19,21b
108 Wer hat, dem wird gegeben ...		25,29 D	19,26 D
(47)	(4,25	13,12	8,18)

VERZEICHNISSE

1. LITERATURVERZEICHNIS

In den Anmerkungen wurden durchwegs Kurztitel verwendet. Die Verkürzung der Titel wurde dabei elastisch gehandhabt, so dass aus den Angaben der Inhalt des betreffenden Werkes, Artikels, usw. noch ersichtlich und die Identifizierung anhand des folgenden Verzeichnisses eindeutig ist.
Abkürzungen werden im folgenden nur für die bekanntesten Periodika, Lexika usw. verwendet (meist nach SCHWERTNER, Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete, Berlin, New York 1974).

1.1 Hauptsächliche Quellen und Uebersetzungen

Die Anordnung läuft nach dem antiken Autor oder nach dem Sachbereich. Die vollen bibliographischen Angaben finden sich im Verzeichnis 1.2 unter dem Namen des modernen Herausgebers und/oder Uebersetzers.- Im Text wurden bei schwierigeren antiken Autoren (bes. den griechischen) beide Angaben gemacht. Bei den frühjüdischen, rabbinischen und christlichen Texten wurden jedoch die gängigen Ausgaben und Uebersetzungen ohne jedesmaligen Quellenverweis zitiert. - Die Bibelausg. und -übers. sind hier nicht nochmals aufgeführt.

1.1.1 Frühjüdisch

ACHIKAR, Ed.+engl. Uebers. : CONYBEARE/HARRIS/LEWIS, Cambridge 1913; fr. Uebers.: NAU, Paris 1909. - s. o. Kap. IV.1-4.

ALTJUEDISCHES SCHRIFTTUM, dt. Uebers. : RIESSLER, Augsburg 1928.

ALTTESTAMENTLICHE APOKRYPHEN UND PSEUDEPIGRAPHEN, dt. Uebers. : KAUTZSCH, Leipzig 1900(APAT); engl. Uebers. : CHARLES, Oxford 1913 (APOT).

ARISTEASBRIEF, Ed. : PELLETIER, Paris 1962; dt. Uebers. : MEISNER, Gütersloh 1973.

BARUCHAPOKALYPSE, syrisch, Ed.+lat. Uebers. : KMOSKO, Paris 1907, S. 1068-1207; dt. Uebers. : KLIJN, Gütersloh 1976; griechisch, Ed.: PICARD, Leiden 1967; dt. Uebers. : HAGE, Gütersloh 1974.

ESRAAPOKALYPSE (4Esr), lat., syr., äth., arab. (2x), armen., Ed.(lat.)+dt. oder lat. Uebers. : VIOLET, Leipzig 1910+1924; Ed.(lat.)+fr. Uebers. (syr., äth.) : LE GRY, Paris 1938.

HENOCH-LITERATUR, aramäisch, Ed.+engl. Uebers. : MILIK, Oxford 1976; griechisch, Ed. : BLACK, Leiden 1970; äthiopisch, dt. Uebers. : BEER, Tübingen 1900; slavisch A.B, dt. Uebers. : BONWETSCH, Leipzig 1922.

HISTORICI, EXEGETAE, AUCTORES IUDAEI HELLENISTAE, Ed. : DENIS, Leiden 1970; dt. Uebers. : WALTER, Gütersloh 1975+1976.

JOSEF UND ASENAT, Ed.+fr. Uebers. : PHILONENKO, Leiden 1968.

JOSEPHUS Flavius, Bell, Ed.+dt. Uebers. : MICHEL/BAUERNFEIND, München, Darmstadt 1962-1969; Vita, Ap, Ant, Ed.+engl. Uebers. : THACKERAY/MARCUS/FELDMAN, London, Cambridge 1926-1965.

JUEDISCHE SCHRIFTEN AUS HELLENISTISCH-ROEMISCHER ZEIT, dt. Uebers. : KUEMMEL, Gütersloh 1973- (JSHRZ).

MARTYRIUM DES JESAJA (=AscMosis 1-3,12; 5), griech. Frgte, Ed. : DENIS, Leiden 1970; äthiopisch, dt. Uebers. : HAMMERSHAIMB, Gütersloh 1973.

MEMAR MARQA, Ed.+engl. Uebers. : MACDONALD, Berlin 1963.

PSEUDEPIGRAPHA GRAECA, Fragmente, Ed. : DENIS, Leiden 1970.

PSEUDO-MENANDER, Ed.+lat. Uebers. : LAND, Lyon 1862+1868; fr. Uebers. : AUDET, 1952. - s. o. Kap. III.6.

ORACULA SIBYLLINA, Ed. : GEFFCKEN, Leipzig 1902; Ed.+dt. Uebers. : KURFESS, München 1951.

PHILO v. Alexandrien, Ed.+engl. Uebers. : COLSON/WHITAKER/MARCUS, Cambridge, Mass., London 1929-1962.

PSEUDO-PHOKYLIDES, Ed. : YOUNG, Leipzig 1971; Ed.+engl. Uebers. : VAN DER HORST, Leiden 1978; dt. Uebers. : WALTER, Gütersloh 1979. - s. o.. Kap. III.5.2.

QUMRAN-TEXTE, Ed. : Discoveries in de Judean Desert I-V, Oxford 1955-1968; Ed.+dt. Uebers. : LOHSE, Darmstadt 1971; dt. Uebers. : MAIER/SCHREINER, München 1973; Ed. : JONGELING/LABUSCHAGNE/VAN DER WOUDE, Leiden 1976.

SAMARITANISCHE LITURGIE, Ed. : HEIDENHEIM, Weimar 1885-1887.

TESTAMENT ABRAHAMS, griechisch, Ed.+engl. Uebers. : STONE, Missoula 1972; Ed.+fr. Uebers. : DELCOR, Leiden 1973.

TESTAMENTE ABRAHAMS, ISAAKS, JAKOBS, orientalische Versionen, fr. Uebers. : DELCOR, Leiden 1973.

TESTAMENT LEVIS, aramäisch, Ed. : COWLEY/CHARLES, 19o6/7; MILIK, 1955.

TESTAMENT MOSES, fr. Uebers. : LAPERROUSAZ, Paris 1970.

TESTAMENT IJOBS, Ed. : BROCK, Leiden 1967; Ed.+engl. Uebers. : KRAFT, Missoula 1974.

TESTAMENT SALOMOS, Ed. : McCOWN, Leipzig 1922.

TESTAMENTE DER XII PATRIARCHEN, Ed.+engl. Uebers. : CHARLES, Oxford 1908, London 1908, Oxford 1913; Ed. : DE JONGE M., Leiden 1970. - s. o. Kap. V.2.1.1.

1.1.2 Rabbinisch

(PIRQE) ABOT (s. MISCHNA), dt. Uebers. : MARTI/BEER, Giessen 1927.

ABOT DE RABBI NATAN, Ed. : SCHECHTER, Wien 1887; engl. Uebers. Rez. A : GOLDIN, New Haven, London 1967; Rez. B : SALDARINI, Leiden 1975.

ALPHABET DES BEN SIRA, Ed. : STEINSCHNEIDER, Berlin 1854.

DEREK EREṢ, Ed.+engl. Uebers. : HIGGER, New York 1935.

LEGENDEN, jüdische, engl. Uebers. : GINZBERG, Philadelphia 1911-1938

MEKILTA (de Rabbi Jischmael, ad Ex), Ed. : HOROWITZ/RABIN, Frankfurt a.M. 1928-1931; Ed.+engl. Uebers. : LAUTERBACH, Philadelphia 1976; dt. Uebers. : WINTER, Leipzig 1909.

MIDRASCH RABBA, Ed. : MIRKIN, Tel Aviv 1956-1964 (zum Pentateuch); dt. Uebers. WUENSCHE, Leipzig 1880-1884; engl. Uebers. : FREEDMAN/SIMON, London 1939.

MIDRASCHIM, kleine, Ed. : JELLINEK, Leipzig 1853-1877; dt. Uebers. : WUENSCHE, Leipzig 1907-1910.

MISCHNA, Ed. : ALBECK/JALON, Jerusalem, Tel Aviv 1952-1956; engl. Uebers. : DANBY, Oxford 1933; Ed.+dt. Uebers. : Die Mischna, Giessen 1912-.

PIRQE DE RABBI ELIᶜEZER, Ed. : HOROWITZ, Jerusalem 1972; engl. Uebers. : FRIEDLANDER, London 1916.

SIFRA (ad Lev), Ed. : WEISS, Wien 1862; dt. Uebers. : WINTER, Breslau 1938.

SIFRE (ad Num), Ed. : HOROVITZ, Leipzig 1917; dt. Uebers. : KUHN, Stuttgart 1959.

SIFRE (ad Dtn), Ed. : FINKELSTEIN/HOROVITZ, Berlin 1939; dt. Uebers. : LJUNGMAN, Stuttgart 1964- (bis Par. 31); KITTEL, Stuttgart 1923 (Par. 1-54).

TALMUD BABLI, Ed.+dt. Uebers. : GOLDSCHMIDT, Leipzig u.a. 1896-1935; engl. Uebers. : EPSTEIN, London 1935-1952.

TALMUD JERUSCHALMI, Krotoschiner Ausgabe 1866 (Nachdr. Jerusalem 1969); fr. Uebers. : SCHWAB, Paris 1871-1890.

TARGUM, Fragmenten-, Ed. : GINSBURGER, Berlin 1899; engl. Uebers. : ETHERIDGE, London 1862+1865.

TARGUM JERUSCHALMI I (= Targ Pseudo-Jonatan), Ed. : GINSBURGER, Berlin 1903; engl. Uebers. : ETHERIDGE, London 1862+1865.

TARGUM NEOFITI I, Ed.+Ueberss. : DIEZ MACHO, Madrid, Barcelona 1968-1978.

TOSEFTA, Ed. : ZUCKERMANDEL, Jerusalem 1970; teilw. dt. Uebers., Text + Komm. : RENGSTORF (Ed.), Stuttgart 1952-.

1.1.3 Christlich

AGRAPHA, Ed. : RESCH, Leipzig 1906.

AUGUSTINUS, Contra Felicem, Ed. : ZYCHA, Prag, Wien, Leipzig 1892, S. 801-852.

BARNABASBRIEF, Ed. : FUNK/BIHLMEYER, Tübingen 1956; dt. Uebers. : WINDISCH, Tübingen 1920.

CLEMENS v. Alexandrien, Protrepticus, Paegadogus, Ed. : STAEHLIN/TREU, Berlin 1972; Stromata I-IV, Ed. : STAEHLIN/FRUECHTEL, Berlin 1960; Stromata VII+VIII, Ed. : STAEHLIN, Leipzig 1909. Dt. Gesamtübers. : STAEHLIN, München 1934-1938.

CONSTITUTIONES APOSTOLORUM, Ed. : FUNK, Paderborn 1905.

DIDACHE, Ed. : FUNK/BIHLMEYER, Tübingen 1956; Ed.+fr. Uebers. : AUDET, Paris 1958; dt. Uebers. : KNOPF, Tübingen 1920.

EPIPHANIUS, Panarion, Ed. : HOLL, Leipzig 1915-1933.

EUSEBIUS v. Caesarea, armen. Chronik, dt. Uebers. : KARST, Leipzig 1911; Praeparatio Evangelica, Ed. : MRAS, Berlin 1954+1956; Historia Ecclesiastica, Ed. : SCHWARTZ, Berlin 1903+1908.

GEORGIUS CEDRENUS, Historiarum Compendium, Ed. : MIGNE, PG 121.122, Paris 1864.

GEORGIUS MONACHUS (Hamartolos), Chronicon, Ed. : MIGNE, PG 110, Paris 1863.

GNOSTISCHE TEXTE, Fragmente der Kirchenväter, dt. Uebers. : FOERSTER, Zürich 1969.

GREGORIUS v. Nazianz, Carmen morale XXX, Ed. : MIGNE, PG 37, Paris 1862; Ed. mit arab. und syr. Parr. : ULLMANN, Wiesbaden 1962.

HIERONYMUS, Commentariorum in Esaiam libri I-XVIII, Ed. : CChL 73+73A, Turnholti 1963.

IGNATIUS v. Antiochien, Briefe, Ed.+dt. Uebers. : FISCHER, Darmstadt 1970; dt. Uebers. : BAUER, Tübingen 1920.

IUSTINUS, Pseudo-, Coh ad Gent; De mon, Ed.: von OTTO, Jena 1879.

KLEMENS v. Rom, 1Klem, (2Klem), s. PATRES APOSTOLICI; dt. Uebers. : BAUER, Tübingen 1920.

NAG HAMMADI-TEXTE, Engl. Uebers. : The Nag Hammadi Library, Leiden 1977; dt. Uebers. (z.T.) : KRAUSE, Zürich 1971.

NEUTESTAMENTLICHE APOKRYPHEN, dt. Uebers. : HENNECKE/SCHNEEMELCHER 1968+1964.

NILUS v. Ankyra, Tractatus de monastica exercitatione, Ed. : MIGNE, PG 79, Paris 1860.

ODEN SALOMOS, Ed.+engl. Uebers. : CHARLESWORTH, Missoula, Mont. 1977/78.

ORIGENES, Contra Celsum, Ed.+fr. Uebers. : BORRET, Paris 1967-1976.

PAPIAS v. Hierapolis, Ed. : FUNK/BIHLMEYER, Tübingen 1956.

PASTOR HERMAE, Ed. : WHITTAKER, Berlin 1956; dt. Uebers. : DIBELIUS, Tübingen 1923.

PATRES APOSTOLICI (= ⟨Did⟩,⟨Barn⟩, 1Klem, ⟨2Klem⟩, Ign, Polyk, ⟨Pap⟩, Quadratus, ⟨Diogn⟩), Ed. : FUNK/BIHLMEYER, Tübingen 1956; Ed.+dt. Uebers. :

FISCHER, Darmstadt 1970; dt. Uebers. : Die Apostolischen Väter, Tübingen 1920+1923.

PATROLOGIAE CURSUS COMPLETUS, Ed. : MIGNE (PG;PL), Paris 1844-1868.

POLYKARP v. Smyrna, Brief, s. PATRES APOSTOLICI; dt. Uebers. : WINDISCH, Tübingen 1920.

SEXTUS (XYSTUS), Sentenzen, Ed. : CHADWICK, Cambridge 1959; dt. Uebers. : KROLL, Tübingen 1924. - s. o. Kap. III.5.1, Ziff.n.

SILVANUS, Lehren, dt. Uebers. : FUNK/SCHENKE, 1975; engl. Uebers. : The Nag Hammadi Library, Leiden 1977.

TERTULLIANUS, Ed. : CChL 1+2, Turnholti 1954.

THEOPHILOS v. Antiochien, Ed.+fr. Uebers. : BARDY/SENDER, Paris 1948.

1.1.4 Griechisch / Römisch

AELIANUS, Ed. : HERCHER, Leipzig 1866.

AESOP, Aesopica, Ed. : PERRY, Urbana, Ill. 1952; fabulae, Ed.+fr. Uebers. : CHAMBRY, Paris 1927.

ANTHOLOGIA GRAECA, Ed.+dt. Uebers. : BECKBY, München 1957+1958.

ANTHOLOGIA LYRICA GRAECA, Ed. : DIEHL, Leipzig 1949-1952; YOUNG, Leipzig 1961 (Bd. II).

ANTIKE BERICHTE UEBER DIE ESSENER, Ed. : ADAM/BURCHARD, Berlin 1972.

ANTIKE BERICHTE UEBER DIE JUDEN, Ed.+fr. Uebers. : REINACH, Paris 1895; Ed.+ engl. Uebers. : STERN (I), Jerusalem 1974.

ARATOS, Phaen., Ed. : MAAS, Berlin 1955.

ARISTOTELES, Ars rhetorica, Ed. : ROSS, Oxford 1959; Ethica Nicomachea, Ed. : BYWATER, Oxford 1894.

ARTEMIDOROS, Onirocriticon, Ed. : PACK, Leipzig 1963.

ATHAENAIOS, Deipnosophistai, Ed.+engl. Uebers. : GULIK, Cambridge 1927-1941.

AUSONIUS, Ed. : PEIPER, Leipzig 1886.

AXIOPISTOS, Sentenzen, Ed.+dt. Uebers. : DIELS (I), Berlin 1956.

BABRIUS, Ed. : CRUSIUS, Leipzig 1897.

CHARES, Gnomen, Ed. : JAEKEL, Leipzig 1964; dt. Uebers. s. o. Kap. III.5.1, Ziff.d.

CICERO, De officiis, Ed. : FEDELI, Mondadori 1965.

COMICI ATTICI, Fragmente, Ed. : KOCK, Leipzig 1880-1888; Ed.+engl. Uebers. : EDMONDS, Leiden 1957-1961.

COMICI GRAECI, Fragmente, Ed. : MEINEKE, Berlin 1847.

CYNICI, Epistulae, Ed.+engl. Uebers. : MALHERBE, Missoula, Mont. 1977.

DEINARCHOS, Ed. : BLASS, Leipzig 1888.

DEMOKRITOS, Fragmente, Gnomen, Ed.+dt. Uebers. : DIELS (II), Berlin 1956. - s. o. Kap. III.5.1, Ziff.f.

DEMOPHILUS, Ed. : MULLACH (I), Paris 1875, S. 485-487.

DIO CASSIUS (Cocceianus), Ed. : BOISSEVAIN, Berlin 1895-1931.

DIOGENES LAERTIUS, Ed. : LONG, Oxford 1964.

DIOGENES v. Oenoanda, Ed. : CHILTON, Leipzig 1967.

DION CHRYSOSTOMUS (=Dion Cocceianus v. Prusa), Ed. : DE BUDE, Leipzig 1915+ 1919.

ELEPHANTINE-PAPYRI, Ed.+dt. Uebers. : SACHAU, Leipzig 1911; Ed.+engl. Uebers. : COWLEY, Oxford 1923; Ed. : UNGNAD, Leipzig 1911. - s. auch bei ACHIKAR.

EPIKTET, Ed. : SCHENKL, Leipzig 1898.

EPIKUR, Ed.+engl. Uebers. : BAILEY, Oxford 1926; Ed.+it. Uebers. : ARRIGHETTI, Turin 1960; Epicurea, Ed. : USENER, Leipzig 1887.

GELLIUS Aulus, Ed. : MARSHALL, Oxford 1968.

GNOMOLOGIEN, s. u. Verzeichnis 1.2, bei BOISSONADE, ELTER, INGRAMS, ORELLI, SCHENKL, STERNBACH, USENER/WOTKE und WACHSMUTH.

HERODOT, Ed. : HUDE, Oxford 1908; Ed.+dt. Uebers. : FEIX, München 1963.

HESIOD, Ed. : RZACH, Leipzig 1902; SOLMSEN/MERKELBACH/WEST, Oxford 1970; Fragmente, Ed. : MERKELBACH/WEST, Oxford 1967; Erga, dt. Uebers. : MARG, Zürich 1968.

HIBEH-PAPYRI I, Ed. : GRENFELL/HUNT, London 1906.

HIEROKLES, Comm. ad carmen aureum, fr. Uebers. : MEUNIER, Paris 1925.

HIPPOKRATES, Aphorismen, Ed.+fr. Uebers. : LITTRE (IV), Paris 1844.

HISTORICI GRAECI, Fragmente, Ed. : JACOBY, Berlin, Leiden 1923-1954 (F Gr Hist) MUELLER, Paris 1883-1888 (FHG).

ISOKRATES, Ed.+fr. Uebers. : MATHIEU/BREMOND, Paris 1928+1939; Demonicea, dt. Uebers. : WEFELMEIER, Athen 1962.

JAMBLICHUS, Protrepticus, Ed. : PISTELLI, Leipzig 1888.

IUVENALIS, Ed. : OWEN, Oxford 1908.

KLEITARCHOS, Chrien, Ed. : CHADWICK, Cambridge 1959. - s. o. Kap. III.5.1, Ziff.g.

LUKIANOS v. Samosata, Ed. : SCHWARTZ, Paris 1963; Ed.+dt. Uebers. MRAS, München 1954.

MANETHO, Pseudo-, Ed. : KOECHLY, Leipzig 1858.

MENANDROS, Ed. : KOERTE/THIERFELDER, Leipzig 1938+1953; SANDBACH, Oxford 1977; Sentenzen, Ed. : JAEKEL, Leipzig 1964. - s. o. Kap. III.5.1, Ziff.l.

MUSONIUS, Ed. : HENSE, Leipzig 1905.

OVID, Amores usw., Ed. : KENNEY, Oxford 1961.

OXYRHYNCHOS-PAPYRI, Ed. : GRENFELL/HUNT u.a., London 1898-.

PAROEMIOGRAPHI GRAECI, Ed. : LEUTSCH/SCHNEIDEWIND, Göttingen 1839+1851+1961.

PHILOSOPHI GRAECI, Fragmente, Ed. : MULLACH (I), Paris 1875.

PHILOSTRATOS Flavius (II), Ed. : KAYSER, Leipzig 1870f.

PLATO, Ed. : BURNET, Oxford 1900-1906; Leges, Ed.+fr. Uebers. : DES PLACES/ DIES, Paris 1951+1956.

PLUTARCH, De liberis educandis; De tuenda sanitate praecepta; Septem Sapientium Convivium, Ed.+engl. Uebers. : BABBIT (I+II), Cambridge, London 1927+ 1928; Quaestiones convivales, Ed.+engl. Uebers. : CLEMENT/HOFFLEIT/MINAR/ SANDBACH, Cambridge,London 1969+1961.

POETAE ELEGIACI ET IAMBOGRAPHI, Ed. : BERGK, Leipzig 1915.

POETAE LESBII, Fragmente, Ed. : LOBEL/PAGE, Oxford 1954.

PORPHYRIUS, Ed. : NAUCK, Leipzig 1886.

PYTHAGORAS, Carmen aureum, Ed. : YOUNG, Leipzig 1961; fr. Uebers. : MEUNIER, Paris 1925; Pythagorica, Ed. : THESSLEFF, Abo 1965.

RHETORES GRAECI, Ed. : SPENGEL/HAMMER (I), Leipzig 1894.

SALLUSTUS, Ed.+dt. Uebers. : SCHOENE/EISENHUT, Stuttgart 1965.

SAPPHO, Ed. : LOBEL/PAGE, Oxford 1954.

SENECA, Epistulae morales, Ed. : REYNOLDS, Oxford 1965.

SOLON, Gesetze (Frgte), Ed. : RUSCHENBUSCH, Wiesbaden 1966.

SOPHOKLES, Ed. : PEARSON, Oxford 1924; Scholia, Ed. : PAPAGEORGIUS, Leipzig 1888.

STOBAIOS, Anthologium, Ed. : WACHSMUTH/HENSE, Berlin 1884-1912 (Bde I+II = Eklogen; Bde III-IV/2 = Florilegium 1-3 <= HENSE I-III>)

STRABON, Ed. : JONES, London 1917-132.

INSCRIPTIONES GRAECAE, Ed. : HILLER VON GAERTRINGEN, Berlin 1898 (XII/3); DITTENBERGER, Leipzig 1920.

TACITUS, Annales, Ed. : FISHER, Oxford 1956.

TESTAMENTUM PORCELLI, Ed.+fr. Uebers. : HERRMANN, Florenz 1955; Ed.+dt. Uebers. : BOTT, Zürich 1972.

THEOGNIS, Elegien, Ed. : YOUNG, Leipzig 1961.

TRAGICI GRAECI, Fragmente, Ed. : NAUCK, Leipzig 1889.

TUEBINGER THEOSOPHIE, Ed. : ERBSE, Hamburg 1941.

VORSOKRATIKER, Ed.+dt. Uebers. : DIELS/KRANZ, Berlin 1951f.

XENOPHON, Memorabilien, Ed.+dt. Uebers. : JAERISCH, München 1962; Institutio Cyri, Ed. : MARCHANT (IV), Oxford 1951.

1.1.5 Anderes

AEGYPT. LITERARISCHE TEXTE, dt. Uebers. : ERMAN, Leipzig 1923; The Literature of Ancient Egypt, London 1972.

AMENEMOPE, Ed.+engl. Uebers. : BUDGE, London 1923; dt. Uebers. : ERMAN, 1924; LANGE, Kopenhagen 1925.

ANET = PRITCHARD, Princeton, New Jersey 1955+1969.

AOT = GRESSMANN, Leipzig 1926.

BABYLONISCHE WEISHEITSTEXTE, engl. Uebers. : LAMBERT, Oxford 1960.

KORAN, fr. Uebers. BLACHERE, Paris 1966; SI BOUBAKEUR ḤAMZA, Paris 1972; dt. Uebers. : PARET, Stuttgart, Berlin, Köln 1962+1971.

MAṢḤAFA FALĀSFĀ ṬABĪBĀN, teilw. Ed.+dt. Uebers. : CORNILL, Leipzig 1875.

SCHAHRASTANI, Religionsparteien, dt. Uebers. : HAARBRUECKER, Halle 1850f.

1.2 Zitierte Literatur

AALEN Sverre, Visdomsforestillingen og Jesu kristologiske selvbevissthet : Svensk Exegetisk Arsbok 37/38 (1972/73) 35-46.

ABRAHAMS Israel, By-Paths in Hebraic Bookland, Philadelphia 1920, 371.

- Hebrew Ethical Wills. New Foreword by Judah Goldin, 2 Teile in 1 Bd (The JPS Library of Jewish Classics), Philadelphia 1926 (Nachdr. 1976), (19)+6+XXVI+2x248 S.
- Ḥagigah translated into English. In : The Babylonian Talmud (s.dort), Seder Moʿed IV, London 1938, XII+202 S.

ADAM Alfred/BURCHARD Christoph, Antike Berichte über die Essener (Kleine Texte für Vorlesungen und Uebungen 182), Berlin 1972 (2. neubearb. und erw. Aufl.), VIII+88 S.

ADCOCK F.E., Literary tradition and Early Greek code makers : Cambridge Historical Journal 2 (1927) 95-109.

AHLERT P./KROLL Wilhelm, Art. : Phokylides, PRE 20 (1941) 503-510.

ALAND Kurt, Synopsis Quattuor Evangeliorum. Locis parallelis evangeliorum apocryphorum et patrum adhibitis, Stutgart 1971 (7. Aufl.), XXXII+590 S.

ALBECK Chanoch/JALON Chanoch, ששה סדרי משנה, 6 Bde, Jerusalem, Tel-Aviv 1952-1956.

ALBECK Chanoch, Einführung in die Mischna (aus dem Hebräischen übersetzt von Tamar und Pessach Galewski) (Studia Judaica 6), Berlin, New York 1971, VIII+493 S.

ALBRECHT E., Zu Pseudoisokrates πρὸς Δημόνικον : Philologus 43 (1884) 244-248.

ALBRIGHT William Foxwell, The Babylonian Sage Ut-Napistim rûqu : JAOS 38 (1918) 60-65.

- The Goddess of Life and Wisdom : American Journal of Semitic Languages and Literatures 36 (1920) 258-294.
- Some Canaanite-Phoenician Sources of Hebrew Wisdom. In : Wisdom in Israel (s.dort), Leiden 1955, 1-15.

ALLEGRO John M., The Wiles of the Wicked Woman, a Sapiental Work from Qumrans fourth Cave : PEQ 96 (1964) 53-55.

ALTANER Berthold/STUIBER Alfred, Patrologie. Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter, Freiburg, Basel, Wien 1966 (7., völlig neubearb. Aufl.), XXII+544 S.

ALTHEIM Franz/(STIEHL Ruth), Geschichte der Hunnen, 5 Bde, Berlin 1959-1962.

- Die aramäische Sprache unter den Achaimeniden, Bd 1 : Geschichtliche Untersuchungen, Frankfurt a. M. 1963, 434 S.
- Maṣḥafa falāsfā ṭabībān : In : In Memoriam Paul Kahle, hrsg. v. M. Black und G. Fohrer (BZAW 103), Berlin 1968, 3-9.

AMSTUTZ Joseph, ΑΠΛΩΤΗΣ. Eine begriffsgeschichtliche Studie zum jüdisch-christlichen Griechisch (Theophaneia. Beiträge zur Religions- und Kirchengeschichte des Altertums 19), Bonn 1968, 160 S.

ANDRE G., La vertu de Simplicité chez les Pères Apostoliques : Recherches de science religieuse 11 (1921) 306-327.

Die APOSTOLISCHEN Väter, hrsg. v. H. Lietzmann (HNT Erg.Bd (I-IV)), Tübingen 1920 (I-III); 1923 (IV), 644 S.

von ARNIM H., Art. : Epikuros (4), PRE 6 (1907) 133-155.

ARRIGHETTI Graziano, Epicuro. Opere. Introduzione, testo critico, traduzione e note, Torino 1960, XXVI+671 S.

ARVEDSON Thomas, Das Mysterium Christi. Eine Studie zu Mt 11,25-30 (Arbeiten und Mitteilungen aus dem NT Seminar zu Uppsala 7), Leipzig, Uppsala 1937, XVI+254 S.

ASCHERMANN Hartmut, Die paränetischen Formen der "Testamente der zwölf Patriarchen" und ihr Nachwirken in der frühchristlichen Mahnung. Eine formgeschichtliche Untersuchung (Diss. theol., maschinenschriftl.), Berlin 1955, 169 S.

ASSEMANUS Josephus Simonius, Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana in qua Manuscriptos Codices Syriacos, Arabicos Persicos... recensuit, digessit, et genuina scripta à spuriis secrevit... J.S.A., 4 Bde, Rom I : 1719; II : 1721; III/1 : 1725; III/2 : 1728.

The ASSYRIAN Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago. Ed. board : Ignace J. Gelb et alii, Chicago, Glückstadt 1956ff.

AUDET Jean Paul, La Sagesse de Ménandre l'Egyptien : RB 59 (1952) 55-81.

- La Didachè. Instructions des Apôtres, Paris 1958, XVI+498 S.
- Origines comparées de la double tradition de la loi et de la sagesse dans le proche-orient ancien. In : 25th International Congress of Orientalists 1960 I, Moscow 1962, 352-357.

AUKRUST T., Hvilken plass og betydning har săkalte "almeene sannheter" i Jesu forkynnelse etter de tre første evangelier ? : Norsk teologisk tidsskrift 60 (1959) 21-33 (vgl. NTAb 4, 1959, 19).

AVI-YONAH Michael/BARAS Zvi, Society and Religion in the Second Temple Period (The World History of the Jewish People I/8), Jerusalem 1977, XXXIV+414 S.

BACHER Wilhelm, Alter jüdischer Volkswitz in der muhammedanischen Literatur : Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums 19 (1870) 68-72.

- Les Athéniens à Jérusalem : REJ 40 (1900) 83f.
- Die Agada der Tannaiten, 2 Bde, Strassburg I : 1903 (2. Aufl.), X+496 S.; II : 1890, XII+578 S. (Nachdr. Berlin 1965+1966).
- Die Agada der palästinensischen Amoräer, 3 Bde, Strassburg 1892+1896+1899 (Nachdr. Hildesheim 1965).
- Die Agada der babylonischen Amoräer. Ein Beitrag zur Geschichte der Agada und zur Einleitung in den babylonischen Talmud. Mit Ergänzungen und Berichtigungen, Frankfurt a.M. 1913 (2. Aufl.; Nachdr. Hildesheim 1967), XVI+151+14 S.

BABBIT Frank Cole, Plutarch's Moralia I-IV (1A-351B), 4 Bde (LCL), London, Cambridge, Mass. 1927-1936 (verschiedene Nachdr.).

BAILEY Cyrill, Epicurus. The Extant Remains. With short critical apparatus, translation and notes, Oxford 1926 (Nachdr. Olms 1970), 432 S.

BAILLET Maurice, Un recueil liturgique de Qumrân, Grotte 4 : "Les Paroles des Luminaires" : RB 68 (1961) 195-250.

- Débris de textes sur Papyrus de la grotte 4 de Qumran : RB 71 (1964) 253-271.
- Le volume VII de 'Discoveries in the Judaean Desert'. Présentation. In : Qumrân (s. dort), Paris, Löwen 1978, 75-89.

BALTZER Klaus, Das Bundesformular (WMANT 4), Neukirchen 1964 (2. Aufl.), 221 S.

BANETH D.H., Bemerkungen zu den Achikarpapyri : OLZ 17 (1914) 248-252.259-299.348-353.

BARAS Zvi, Testimonium Flavianum : The State of recent Scholarship. In : AVI-YONAH/BARAS, Society and Religion (s.dort), Jerusalem 1977, 303-313. 378-385.

BARDY Gustave, La littérature patristique des "Quaestiones et Responsiones" sur l'Ecriture sainte : RB 41 (1932) 210-236.341-369.515-537; 42 (1933) 14-30.211-229.328-352.

BARDY Gustave/SENDER Jean, Théophile d'Antioche. Trois livres à Autolycus. Texte établi par G. Bardy. Trad. de J. Sender. Introd. et notes de G. Bardy (Sources Chrétiennes 20), Paris 1948, 284 S.

BARLEY Nigel, A Structural Approach to the Proverb and Maxim with Special Reference to the Anglo-Saxon Corpus : Proverbium 20 (1972) 737-750.

BARNS J., A new Gnomologium, with some remarks on gnomic Anthologies : Classical Quarterly 44 (1950) 126-137; 45 (1951) 1-19.

BARTA Winfried, Der anonyme Gott der Lebenslehren : Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde 103 (1976) 79-88.

BARTHELEMY Jean Dominique, Les devanciers d'Aquila : Première publication intégrale du texte des fragments du Dodécaprophéton trouvés dans le Désert de Juda, précédée d'une étude sur les traductions et recensions grecques de la Bible réalisées au premier siècle de notre ère sous l'influence du rabbinat palestinien (VTSuppl.10), Leiden 1963, XIV+ 272 S. (S. IX-XII.126f.144-157.266-270 nachgedr. in : DERS., Etudes d'histoire du texte de l'Ancien Testament (OBO 21), Fribourg, Göttingen 1978, 66-90).

BARTON George A., The Story of Ahikar and the Book of Daniel : American Journal of Semitic Languages and Literatures 16 (1899/1900) 242-247.

BAUER Hans, Zu Simsons Rätsel in Richter Kapitel 14 : ZDMG 66 (1912) 473-474.

BAUER Walter, Die Briefe des Ignatius von Antiochia und der Polykarpbrief. In : Die Apostolischen Väter (s.dort), Tübingen 1920, 184-281 (Ign.); 282-298 (Pol.).

- Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum (Beiträge zur historischen Theologie 10), Tübingen 1934; 2. durchges. Aufl. mit einem Nachwort hrsg. v. G. Strecker, Tübingen 1964, IX+314 S.

BAUERNFEIND Otto, Art. : ἁπλοῦς, ἁπλότης, ThWNT 1 (1933) 385f.

BAUMANN Rolf, Mitte und Norm des Christlichen. Eine Auslegung von 1 Korinther 1,1-3,4 (Neutestamentliche Abhandlungen 5), Münster 1968, 319 S.

BAUMGARTNER Walter, Die literarischen Gattungen in der Weisheit des Jesus Sirach : ZAW 34 (1914) 161-198.

BAUMSTARK Anton, Lucubrationes Syro-Graecae : Jahrbücher für classische Philologie, Suppl. 21 (1894) 353-524.

- Geschichte der syrischen Literatur mit Ausschluss der christlich-palästinensischen Texte, Bonn 1922, XVI+378 S.

BEARDSLEE William A., The Wisdom Tradition and the Synoptic Gospels : Journal of the American Academy of Religion 25 (1967) 231-240.

- Uses of the Proverb in the Synoptic Gospels : Interpretation 24 (1970) 61-73.
- Literary Criticism of the New Testament (Guides to Biblical Scholarship, NT Series 1), Philadelphia 1971 (2. Aufl.), X+86 S.
- Proverbs in the Gospel of Thomas. In : Studies in NT (s.dort), Leiden 1972, 92-103.

BECKBY Hermann, Anthologia Graeca. Griechisches Deutsch, 4 Bde (Tusculum-Bücherei), München I+II : 1957; III+IV : 1958 (2. Aufl. 1968).

BECKER Jürgen, Untersuchungen zur Entstehungsgeschichte der Testamente der zwölf Patriarchen (Arbeiten zur Geschichte des Antiken Judentums und des Urchristentums 8), Leiden 1970, VI+418 S.

- Die Testamente der zwölf Patriarchen, JSHRZ III/1, Gütersloh 1974, 1-163.

BEER Georg, Das Buch Henoch, APAT II, Tübingen 1900, 217-310.

BEHM Johannes, Der Begriff ΔΙΑΘΗΚΗ im Neuen Testament, Naumburg a.d.S. 1912, 107 S.

- Art. : διαθήκη (B), ThWNT 2 (1935) 127-137.

BELLINZONI Arthur J., The Sayings of Jesus in the Writings of Justin Martyr (NT Suppl.17), Leiden 1967, VII+152 S.

BELTRAMI Arnaldo, Ea quae apud Pseudo-Phocylidem Veteris et Novi Testamenti vestigia deprehenduntur : Rivista di Filologia e d'Istruzione Classica 36 (Turin 1908) 411-423.

- Spirito giudaico e specialmente essenico della Silloge Pseudofocilidea : Rivista di Filologia e d'Istruzione Classica 41 (Turin 1913) 513-548.
- Studi pseudofocilidei, Florenz 1913.

BENFEY Theodor, Die kluge Dirne. Die indischen Märchen von den klugen Räthsellösern und ihre Verbreitung über Asien und Europa : Das Ausland. Eine Wochenschrift für Kunde des geistigen und sittlichen Lebens der Völker 32 (1859) 457-461.486-489.511-515.567-571.589-594 = in : DERS., Kleinere Schriften, ausgew. und hrsg. v. A. Bezzenberger, II. Band, 3. Abt., Berlin 1892, 156-223.

BERGER Klaus, Die Gesetzesauslegung Jesu. Ihr historischer Hintergrund im Judentum und im Alten Testament, Teil I (WMANT 40), Neukirchen 1971, XI+631 S.

BERGK Theodor, Poetae Lyrici Graeci II : Poetae elegiaci et iambographi, Leipzig 1915 (4. Aufl.), 537 S.

BERGMANN Jan, Ich bin Isis. Studien zum memphitischen Hintergrund der griechischen Isisretalogien (Acta Universitatis Upsaliensis, Historia Religionum 3), Upsala 1968, 349 S.

BERGMEIER Roland/PABST Hartmut, Ein Lied von der Erschaffung der Sprache : Sinn und Aufbau von 1 Q Hodayot I, 27-31 : RQ 5 (1964-1966) 435-439.

BERNASCONI Marcel, Histoire des énigmes (Que sais-je ? 1087), Paris 1970 (2. Aufl.), 127 S.

BERNAYS Jacob, Ueber das Phokylideische Gedicht. Ein Beitrag zur hellenistischen Litteratur. Theodor Mommsen zugeeignet, Berlin 1856, 1-36+7 = erweitert in : DERS., Gesammelte Abhandlungen (s.dort) I, Berlin 1885, 192-261.

- Die Heraklitischen Briefe. Ein Beitrag zur philosophischen und religionsgeschichtlichen Litteratur, Berlin 1869, 159 S.
- Philon's Hypothetika und die Verwünschungen des Buzyges in Athen : Monatsbericht der Königlichen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Oktober 1876, 589-609 = in : DERS., Gesammelte Abhandlungen (s.dort) I, Berlin 1885, 262-282.
- Lucian und die Kyniker. Mit einer Uebersetzung der Schrift Lucian's über das Lebensende des Peregrinus, Berlin 1879, 110 S.
- Gesammelte Abhandlungen I+II, herausgegeben von H. Usener, Berlin 1885 (Nachdr. Hildesheim, New York 1971), I : XXVI+356 S.; II : 396 S.

BEST Ernest, An Early Sayings Collection : NT 18 (1976) 1-16.

BETZ Otto, Offenbarung und Schriftforschung in der Qumransekte (WUNT 6), Tübingen 1960, XII+202 S.

BIBEL und Qumran. Beiträge zur Erforschung der Beziehungen zwischen Bibel- und Qumranwissenschaft. Hans Bardtke zum 22.9.66. Hrsg. v. S. Wagner, Berlin 1968, 285 S.

BICKELL G., A Source of the Book of Tobit : The Athenaeum 3291 (22.Nov.1890) 700, Kol.b.c.

BICKERMAN(N) Elias J., The Date of the Testaments of the Twelve Patriarchs : JBL 69 (1950) 245-260.

- La Chaine de la tradition pharisienne : RB 59 (1952) 44-54 = HThR 44 (1951) 153-165, = in : FISCHEL, Essays (s.dort), New York 1977, 111-126.
- The Jewish Historian Demetrios. In : Christianity, Judaism and other Greco-Roman cults. Studies for Morton Smith at Sixty, ed. by J. Neusner. Part Three : Judaism before 70 (Studies in Judaism in Late Antiquity 12,3), Leiden 1975, 72-84.

BIENERT Walther, Die Arbeit nach der Lehre der Bibel. Eine Grundlegung evangelischer Sozialethik, Stuttgart 1956 (2. Aufl.), XIII+452 S.

BIETENHARD Hans, Soṭa (Die des Ehebruchs Verdächtige) (Die Mischna III,6), Berlin 1956, 212 S.

BIKERMAN Elie, s. BICKERMAN(N) Elias J.

BILLERBECK Paul/(STRACK Hermann Leberecht), Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch, 4 Bde, München I : 1922; II : 1923; III : 1926; IV/1+2 : 1928 (Bde V und VI s. bei JEREMIAS, Rabb. Index).

BLACHERE Régis, Le Coran (al-Qor'ân), Paris 1966, 748 S.

BLACK Matthew, Apocalypsis Henochi Graece (Pseudepigrapha Veteris Testamenti Graece 3), Leiden 1970, 1-44.

BLASS Fridericus, Dinarchi Orationes. Adjectis Demadis qui fertur fragmentis ὑπὲρ τῆς δωδεκαετίας (BT), Leipzig 1888 (2. Aufl.) XXIV+95 S.

BLASS Friedrich/DEBRUNNER Albert/REHKOPF Friedrich, Grammatik des neutestamentlichen Griechisch (Joachim Jeremias zum 75. Geburtstag), Göttingen 1976 (14., völlig neubearb. und erw. Auflage), XX+511 S.

BLUM Léon, De l'Ancienneté du Peuple Juif (Contre Apion) (Oeuvres complètes de Flavius Josèphe traduites en Français VII/1, hrsg. v. Théodore Reinach (Publications de la société des études juives)), Paris 1902, 116 S.

BOISSEVAIN Ursulus Philippus, Cassii Dionis Cocceiani Historiarum romanarum quae supersunt, 4 Bde, Berlin 1895-1931 (Nachdr. 1955).

BOISSONADE Jean François, Varietas Lectionis Phocylideae. In : DERS.; Anecdota Graeca (s.dort) I, 445-448.

- Anecdota Graeca e codicibus regiis descripsit annotatione illustravit, 5 Bde, Paris I : 1829; II : 1830; III : 1831; IV : 1832; V : 1833.

BOLKESTEIN Hendrik, Wohltätigkeit und Armenpflege im vorchristlichen Altertum. Ein Beitrag zum Problem "Moral und Gesellschaft", Utrecht 1939, XVI+492 S.

BONNARD Pierre-E., La sagesse en Personne annoncée et venue : Jésus Christ (Lectio Divina 44), Paris 1966, 164 S.

BONSER Wilfrid/STEPHENS Thomas Arthur, Proverb Literature. A Bibliography of Works relating to Proverbs, London 1930, XX+496 (4004 Titel).

BONWETSCH Gottlieb Nathanael, Die Bücher der Geheimnisse Henochs. Das sogenannte slavische Henochbuch (TU 44,2), Leipzig 1922, XIX+124 S.

BORNKAMM Günther, Art. : μυστήριον, ThWNT 4 (1948) 809-834.

- Jesus von Nazareth (Urban Bücherei 19), Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz 1956 (=1968, 8. Aufl.), 216 S.

BORRET Marcel, Origène, Contre Celse, 5 Bde (Sources Chrétiennes 132.136.147. 150.227), Paris 1967-1976.

BOSTROEM Gustav, Paronomasi i den äldre hebreiska maschallitteraturen med särskildhänsyn till Proverbia (Lunds Universitets Aersskrift NF Avd. 1, Bd 23, Nr. 8), Lund, Leipzig 1928, 267 S.

BOTT N.A., Testamentum Porcelli, Text, Uebersetzung und Kommentar (Diss. phil.), Zürich 1972, 65 S.

BOTTE Bernard, Das Leben des Moses bei Philo. In : Moses in Schrift (s.dort), Düsseldorf 1963 (1955), 173-181.

BOTTE D.B., La Sagesse et les origines de la christologie : RSPhTh 21 (1932) 54-67.

BOUSSET Wilhelm, Die Testamente der 12 Patriarchen : I. Die Ausscheidung der christlichen Interpolationen. II. Composition und Zeit der jüdischen Grundschrift : ZNW 1 (1900) 141-175.187-209.

- Beiträge zur Achikarlegende I : ZNW 6 (1905) 180-193 (II : nicht erschienen).

- Jüdisch-Christlicher Schulbetrieb in Alexandria und Rom. Literarische Untersuchungen zu Philo und Clemens von Alexandria, Justin und Irenäus (FRLANT 23 NF 6), Göttingen 1915, VIII+319 S.

BOUSSET Wilhelm/GRESSMANN Hugo, Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter (HNT 21), Tübingen 1926 (3. Auflage; Nachdr. 1966), XII+576 S.

BOWMAN John, Samaritanische Probleme. Studien zum Verhältnis von Samaritertum, Judentum und Urchristentum (Franz Delitzsch Vorlesungen 1959), Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz 1967, 100 S.

BRANDENBURGER Egon, Fleisch und Geist : Paulus und die dualistische Weisheit (WMANT 29), Neukirchen 1968, 243 S.

BRAUN François Marie, Les Testaments des XII Patriarches et le problème de leur origine : RB 67 (1960) 516-549.

BROCK Sebastian P., Testamentum Iobi (Pseudepigrapha Veteris Testamenti Graece 2), Leiden 1967, 1-59.

- A Piece of Wisdom Literature in Syriac : JSS 13 (1968) 212-217.

- Notes on Some Texts in the Mingana Collection : JSS 14 (1969) 205-226.

BROWN Raymond E., The Semitic Background of the New Testament 'Mysterion' : Bibl 39 (1958) 426-448; 40 (1959) 70-87.

- The Pre-Christian Concept of "Mystery" : CBQ 20 (1958) 417-443.

BRUCE Frederick Fyvie, The Book of Daniel and the Qumran Community. In : Neotestamentica et Semitica. Studies in Honour of Matthew Black. Ed. by E. E. Ellis and M. Wilcox, Edinburgh 1969, 221-235.

BRUNNER Hellmut, Die Weisheitsliteratur. In : Handbuch der Orientalistik I/2, Leiden 1952, 90-110.

BUBER Martin, Zur Verdeutschung des letzten Bandes der Schrift. Beilage zu "Die Schriftwerke" verdeutscht von Martin Buber, Köln, Olten 1962, 26 S.

de BUDE Guy, Dionis Chrysostomi Orationes, 2 Bde (BT), Leipzig I : 1915, XII+431 S.; II : 1919, 460 S.

BUDGE Ernest Alfred Wallis, Facsimiles of Egyptian Hieratic Papyri in the British Museum. Second Series, London 1923, 51 S.+CXXVIII Pl.

BUECHMANN Georg, Geflügelte Worte. Der Zitatenschatz des deutschen Volkes. Gesammelt und erlesen von G.B., fortgesetzt von W. Robert-tornow u.a., durchgesehen von Alfred Grunow, Zürich 1964, XII+990 S.

BUECHSEL Hermann Martin Friedrich, Art. : θυμός, ThWNT (1938) 167-173.

BUEHLMANN Walter/SCHERER Karl, Stilfiguren der Bibel. Ein kleines Nachschlagewerk. Mit einem Anhang von Otto Rickenbacher : Einige Beispiele stilistischer Analyse alttestamentlicher Texte (Biblische Beiträge 10), Fribourg (CH) 1973, 113 S.

BULTMANN Rudolf, Der religionsgeschichtliche Hintergrund des Prologs zum Johannesevangelium. In : Εὐχαριστήριον, (s.dort), Göttingen 1923, 3-26 = in : DERS., Exegetica. Aufsätze zur Erforschung des Neuen Testaments, hrsg. v. E. Dinkler, Tübingen 1967, 10-35.

- Jesus (Siebenstern-Taschenbuch 17), München und Hamburg 1967, 159 S. (Erstveröffentl. Berlin 1926).
- Die Geschichte der synoptischen Tradition (FRLANT 29 NF 12), Göttingen 1931 (2. Aufl. = 1967, 7. Aufl.), 408 S.
- Das Evangelium des Johannes (KEK 2), Göttingen 1941 (10. Aufl.), 8*+563 S.
- Echte und säkularisierte Verkündigung im 20. Jhd. : Universitas 10 (1955) 699-706 = in : DERS., Glauben und Verstehen III, Tübingen 1960, 122-130.
- Allgemeine Wahrheiten und christliche Verkündigung : ZThK 54 (1957) 244-254 = in : DERS., Glauben und Verstehen III, Tübingen 1960, 166-177.
- Theologie des Neuen Testaments (Neue theologische Grundrisse), Tübingen 1965 (5. Aufl.), XV+620 S.

BURCHARD Christoph, Bibliographie zu den Handschriften vom Toten Meer, 2 Bde, (BZAW 76 und 89), Berlin I : 1957, Nrn 1-1556; II : 1965, Nrn 1557-4459

- Zur armenischen Ueberlieferung der Testamente der zwölf Patriarchen. In : ELTESTER, Studien zu den Text XIIPatr (s.dort), Berlin 1969, 1-29.

BURGMANN H., The Wicked Woman : Der Makkabäer Simon ? : RQ 8 (1974) 323-359.

BURKERT Walter, Zur geistesgeschichtlichen Einordnung einiger Pseudopythagorica. In : Pseudepigrapha I (s.dort), Vandoeuvres-Genève 1971, 23-55.

BURNET Ioannes, Platonis opera, 5 Bde (BO), Oxford 1900-1906 (Nachdr. 1962f.).

BURROWS Millar, More Light on the Dead Sea Scrolls. New Scrolls and new Interpretations. With translations of important recent discoveries, London 1958, XIII+434 S.

BYWATER I., Aristotelis Ethica Nicomachea (BO), Oxford 1894 (Nachdr. 1954), VIII+264 S.

de CAEVEL Jean, La connaissance religieuse dans les hymnes d'action de grâces de Qumrân : Ephemerides theologicae Lovanienses 38 (1962) 435-460.

CARMIGNAC Jean, Poème allégorique sur la secte rivale : RQ 5 (1964-66) 361-374.

CAUER F., Art. : Branchidai, PRE 3 (1899) 809-813.

CAUSSE Antonin, Les "pauvres" d'Israel (prophètes, psalmistes, messianistes) (Etudes d'histoire et de philosophie religieuses 3), Strassburg, Paris 1921, 173 S.

CAUSSE Antonin, L'idéal ébionitique dans les Testaments des douze Patriarches. In : Congrès d'Histoire du Chrisianisme. Jubilé Alfred Loisy I, hrsg. v. P.L. Couchaud (Annales d'histoire du christianisme 1), Paris 1928, 55-76.

- La Sagesse et la propagande juive à l'époque perse et hellénistique. In : Werden und Wesen des Alten Testaments. Vorträge, gehalten auf der internationalen Tagung atl. Forscher zu Göttingen vom 4.-10. Sept. 1935 (BZAW 66), Berlin 1936, 148-154.

CAZELLES Henri, Le personnage d'Achior dans le livre de Judith. In : Mélanges Jules Lebreton I (Recherches de science religieuse 39), Paris 1951, 125-137.

CHADWICK Henry, The Sentences of Sextus. A Contribution to the history of early Christian ethics (Texts and studies New ser. 5), Cambridge 1959, 194 S.

- The Sentences of Sextus and of the Pythagoreans : JThS NS 11 (1960) 349.
- Art. : Florilegium, RAC 7 (1969) 1131-1160.

CHAMBRY Emile, Esope. Fables (Collection des Universités de France), Paris 1927, LIV+163 S.

CHARLES Robert Henry, The Greek Versions of the Testaments of the Twelve Patriarchs, edited from nine Mss. together with the Variants of the Armenian and Slavonic Versions and some Hebrew Fragments, Oxford 1908 (Nachdr. Darmstadt 1966), LX+324 S. (abgek.: CHARLES, Text).

- The Testaments of the Twelve Patriarchs, translated from the Editor's Greek Text and edited, with Introduction, Notes, and Indices, London 1908, XCIX+247 S. (abgek. : CHARLES, Uebers.).
- The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English, with Introductions and Critical and Explanatory Notes to Several Books, 2 Bde, Oxford 1913 (Nachdr. 1963) I : XII+684 S.; II : XIV+871 S.
- The Testaments of the Twelve Patriarchs, APOT II, Oxford 1913, 283-367.

CHARLESWORTH James Hamilton, The Odes of Solomon. The Syriac Texts edited with translation and notes (SBL Texts and Translations 13, Pseudepigrapha Series 7), Missoula, Mont. 1977 (auf 4. Umschlagseite 1978), XVII+167 S.

- The Pseudepigrapha and Modern Research (Septuagint and Cognate Studies 7), Missoula, Mont. 1976, XIV+245 S.
- Reflections on the SNTS Pseudepigrapha Seminar at Duke on the Testaments of the Twelve Patriarchs : NTS (1977) 296-304.

CHASIDAH Israel Isaac, אישי התנ"ך באספקלריא של חז"ל מתוך שני התלמודים ומדרשים (565 biblical personalities, as seen by the Sages of the Talmud and Midrash), Jerusalem 1975, 435 S.

CHILTON C.W., Diogenis Oenoandensis fragmenta, Leipzig 1967, XVIII+106 S.

CHRIST Felix, Jesus Sophia. Die Sophia-Christologie bei den Synoptikern (ATANT 57), Zürich 1970, 196 S.

- Das Leben nach dem Tode bei Pseudo-Phokylides : ThZ 31 (1975) 140-149.

CLEMEN Carl, Die phönikische Religion nach Philo von Byblos : Mitteil. der vorderasiatisch-ägyptischen Gesellschaft 42/3 (1939) 1-77.

CLEMENT Paul A./HOFFLEIT Herbert B./MINAR Edwin L./SANDBACH F.H., Plutarch, Quaestiones Convivales I-IX, 2 Bde (LCL Plutarchs Moralia VIII+IX), Cambridge, London VIII : 1969, 528 S.; IX : 1961, 1-299.

COHEN Simon, Art. : Ahikar, The Universal Jewish Encyclopedia 1 (New York 1948) 138f.

COLLINS John J., Cosmos and Salvation : Jewish Wisdom and Apocalyptic in the Hellenistic Age : History of Religions 17 (1977) 121-142.

COLPE Carsten, Art. : ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, ThWNT 8 (1969) 403-481.

COLSON F.H./WHITAKER G.H./MARCUS R., Philo in ten Volumes (and two supplementary volumes) (LCL), Cambridge, Mass., London 1929-1962.

CONNOLLY R.H., A Negative Form of the Golden Rule in the Diatesseron ? : JThS 35 (1934) 351-357.

CONYBEARE Frederick Cornwallis, The Ring of Pope Xystus, together with the Prologue of Rufinus, Now First Rendered into English with an Historical and Critical Commentary, London 1910, 183 S.

CONYBEARE Frederick Cornwallis/HARRIS James Rendel/LEWIS A.Smith, The Story of Aḥiḳar from the Aramaic, Syriac, Arabic, Armenian, Ethiopic, Old Turkish, Greek and Slavonic Versions, Cambridge 1913 (2. ed., enl. and corr.; 1. ed. 1898), C+234+33 (arab.) +39 (syr.).

CONZELMANN Hans, Die Mutter der Weisheit. In : Zeit und Geschichte (s.dort), Tübingen 1964, 225-234.

- Paulus und die Weisheit : NTS 12 (1965/66) 231-244.

CORNILL Carl Heinrich, Maṣḥafa Falâsfâ Ṭabîbân. Das Buch der weisen Philosophen. Nach dem Aethiopischen untersucht, Leipzig 1875, 58 S.

CORTES Enrico, El 'Testamento de Benjamín' a la luz de la literatura targúmica. Commentario al libro de J. Becker sobre los 'Testamentos de los doce Patriarcas' : Estudios Franciscanos 76 (1975) 159-176.

- Los discursos de Adiós de Gn 49 à Jn 13-17. Pistas para la historia de un genero literario en la antigua literatura judía (Colectánea San Paciano 23), Barcelona 1976, 549 S.

COSQUIN Emmanuel, Le livre de Tobie et l'histoire du Sage Aḥiḳar : RB 8 (1899) 50-82.

- Encore l'"Histoire du Sage Ahikar". Vraies et fausses infiltrations d'"Aḥiḳar" dans la Bible : RB 8 (1899) 510-531.

COUGHENOUR Robert Allen, Enoch and Wisdom : A Study of the Wisdom Elements in the Book of Enoch (Diss. phil.; maschinenschriftl.; published on demand by University Microfilms International, Ann Arbor, Mich., Nr. 72-18, 677), Case Western Reserve University 1972, VIII+237 S.

COUROYER B., Le chemin de vie en Egypte et en Israel : RB 56 (1949) 412-432.

COWLEY Arthur Ernest/CHARLES Robert Henry, An early Source of the Testaments of the Patriarchs : JQR 19 (1906/o7) 566-583.

- Aramaic Papyri of the Fifth Century B.C., edited, with Translation and Notes, Oxford 1923 (Nachdr. Osnabrück 1967) XXXII+312 S.

CROENERT Wilhelm, Die Sprüche des Epicharm : Hermes 47 (1912) 402-413.

CROUCH James E., The Origin and Intention of the Colossian Haustafel (FRLANT 109), Göttingen 1972, 176 S.

CRUSIUS Otto, Babrii Fabulae Aesopeae (BT), Leipzig 1897, XCVI+440 S.

DALBERT Peter, Die Theologie der hellenistisch-jüdischen Missionsliteratur unter Ausschluss von Philo und Josephus (Theologische Forschung 4), Hamburg 1954, 128 S.

DALMAN Gustav, Grammatik des jüdisch palästinischen Aramäisch nach den Idiomen des palästinischen Talmud, des Onkelostargum und Prophetentargum und der jerusalemischen Targume, Leipzig 1905 (2. verm. und vielfach umgearb. Aufl.; Nachdr. Darmstadt 1960), XVIII+419 S.

- Aramäische Dialektproben herausgegeben unter dem Gesichtspunkt neutestamentlicher Studien. Mit deutsch-englischem Wörterverzeichnis, Leipzig 1927 (2. erw. Aufl.; Nachdr. Darmstadt 1960), IX+72 S.

DAN Joseph, Art. : Ben Sira, Alphabet of, Encyclopaedia Iudaica 4 (1972) 548ff.

DANBY Herbert, The Mishnah. Translated from the Hebrew with Introduction and Brief Explanatory Notes, Oxford 1933, XXXII+844 S.

DANIELOU Jean, Rez.: de Jonge, The Testaments : Recherches de science religieuse 43 (1955), 563-569.

DANON M.A., Fragments turcs de la bible et des deutérocanoniques : Journal Asiatique, série 11, tôme 17 (1921) 97-122.

DASHIAN J., Chikar und seine Weisheit (Armenisch) : Kurze bibliographische Untersuchungen und Texte 2 (1901) 1-152.

DAWSON W.R., Amenophis the Son of Hapu : Aegyptus 7 (1926) 113-138.

DEANE William John, Pseudepigrapha : An Account of Certain Apocryphal Sacred Writings of the Jews and Early Christians, Edinburgh 1891, VI+348 S.

DEGEN Rainer, Art. : Achikar, Enzyklopädie des Märchens I (1975) 54-59.

DEICHGRAEBER Reinhard, Gotteshymnus und Christushymnus in der frühen Christenheit. Untersuchungen zu Form, Sprache und Stil der frühchristlichen Hymnen (StUNT 5) Göttingen 1967, 251 S.

DEISSMANN G.Adolf, Prolegomena zu den biblischen Briefen und Episteln. In : DERS., Bibelstudien. Beiträge zumeist aus den Papyri und Inschriften, zur Geschichte der Sprache, des Schrifttums und der Religion des hellenistischen Judentums und des Urchristentums, Marburg 1895, 187-252.

DELATTE Louis, Les Traités de la Royauté d'Ecphante, Diotogène et Sthenidas (Bibl. de la Fac. de phil. et lettres de l'Univ. de Liège 97), Paris 1942, X+318 S.

DELCOR Mathias, Les hymnes de Qumran (Hodayot). Texte hébreu, Introduction, Traduction, Commentaire (Autour de la Bible), Paris 1962, 342 S. + Sep.

- Le Testament de Job, la prière de Nabonide et les traditions targoumiques. In : Bibel und Qumran (s.dort), Berlin 1968, 57-74 = in : DERS., Religion d'Israel et Proche Orient Ancien. Des Phéniciens aux Esséniens, Leiden 1976, 201-218.

- Le Testament d'Abraham. Introduction, traduction du texte grec et commentaire de la recension grecque longue. Suivi de la traduction des Testaments d'Abraham, d'Isaac et de Jacob d'après les versions orientales (Studia in VT pseudepigrapha 2), Leiden 1973, X+282 S.

DELLING Gerhard, Die Hellenisierung des Christentums in den "Sprüchen des Sextus". In : Studien zum Neuen Testament und zur Patristik, FS Erich KLOSTERMANN (TU 77), Berlin 1961, 208-241.

- Art. : τάσσω, ThWNT 8 (1969), 26-49.

- (Hrsg.), Bibliographie zur jüdisch-hellenistischen und intertestamentarischen Literatur 1900-1970, in Verb. mit Malwine Maser hrsg. (TU 106[2]), Berlin 1975 (2. überarb. und bis 1970 fortgeführte Aufl.), XXXIII+201 S.

DENIS Albert-Marie, Les thèmes de connaissance dans le Document de Damas (Studia hellenistica 15), Louvain 1967, XXV+245 S.

- Introduction aux pseudépigraphes grecs d'Ancien Testament (Studia in Veteris Testamenti Pseudepigrapha 1), Leiden 1970, XXVII+343 S.

- Les fragments grecs de l'histoire et des maximes d'Aḥiqar. In : DERS., Introduction (s.dort), 201-214.

- Fragmenta Pseudepigraphorum quae supersunt Graeca una cum Historicorum et auctorum Iudaeorum Hellenistarum Fragmentis (Pseudepigrapha Veteris Testamenti Graece 3), Leiden 1970, S. 45-238.

DERRET J. Duncan M., Greece and India : The Milindapañha, the Alexander-romance and the Gospels : Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte 19 (1967) 33-64.

DEUTSCHES Wörterbuch von Jacob Grimm und Wilhelm Grimm X/2,1, bearbeitet von M. HEYNE u.a., Leipzig 1919, 1775 S.

DEXINGER Ferdinand, Das Buch Daniel und seine Probleme (SBS 36), Stuttgart 1969, 88 S.

- Ein "Messianisches Szenarium" als Gemeingut des Judentums in nachherodianischer Zeit ? : Kairos 17 (1975) 249-278.
- Henochs Zehnwochenapokalypse und offene Probleme der Apokalyptikforschung (Studia Post-Biblica 29), Leiden 1977, XX+203 S.

DIBELIUS Martin, Der Hirt des Hermas. In : Die Apostolischen Väter (s.dort), Tübingen 1923, 415-644.

DIEHL Ernst/(BEUTLER Rudolf), Anthologia Lyrica Graeca, 3 Bde (BT), Leipzig 1949+1950+1952 (3. Aufl.) (4. Aufl. v. Bd. II, s. YOUNG, Theognis).

DIELS Hermann/KRANZ Walter, Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch und Deutsch, 3 Bde, Berlin I : 1951; II+III : 1952 (6. verb. Aufl.).

DIETRICH Albrecht, Nekyia. Beiträge zur Erklärung der neuentdeckten Petrusapokalypse, Leipzig 1893 (2. Aufl. 1913), VI+238 S.

DIEZ MACHO Alejandro, Neophyti 1. Targum Palestinense. MS de la Biblioteca Vaticana, 5 Bde (Textos y Estudios 7-11), Madrid, Barcelona I : 1968; II : 1970; III : 1971; IV : 1974; V : 1978.

DIHLE Albrecht, Die Goldene Regel (Studienhefte zur Altertumswissenschaft 7), Göttingen 1962, 135 S.

van DIJK Johann Jacob Adrian (=Jan), La Sagesse suméro-accadienne. Recherches sur les genres littéraires des textes sapientiaux, Leiden 1953, VII+146 S.

- Die Inschriftfunde. In : XVIII. Vorläufiger Bericht über die von dem Deutschen Archäologischen Institut und der Deutschen Orient-Gesellschaft aus Mitteln der Deutschen Forschungsgemeinschaft unternommenen Ausgrabungen in Uruk-Warka (Abhandlungen der Deutschen Orientgesellschaft 7), Berlin 1962, 39-62.
- Warka. Die Tontafelfunde der Kampagne 1959/60 : Archiv für Orientforschung 20 (1963) 217f.

DILLMANN August, Chrestomathia Aethiopica edita et glossario explanata, Leipzig 1866, XVI+291 S. (2. Aufl. 1950, mit Addenda et Corrigenda (S. 292-300) v. Enno LITTMANN; Nachdr. Darmstadt 1974).

DILLON E.J., Ahikar the Wise, an ancient hebrew folkstory : The Contemporary Review 73 (1898) 362-386.

DISCOVERIES in the Judaean Desert (of Jordan) I : Qumran Cave I, hrsg.v. D. BARTHELEMY, J.T. MILIK u.a., Oxford 1955; II : Les Grottes de Murabbaʿāt, hrsg. v. P. BENOIT, J.T.MILIK, R. de VAUX, Oxford 1961; III : Les "petites Grottes" de Qumrân, hrsg. v. M. BAILLET, J.T. MILIK, R. de VAUX, Oxford 1962; IV : The Psalms Scroll of Qumrân Cave 11, hrsg. v. J.A. SANDERS, Oxford 1965; V : Qumrân Cave 4 : I (4Q 158-4Q 186), hrsg. v. J.M. ALLEGRO, Oxford 1968.

DITTENBERGER Wilhelm, Sylloge Inscriptionum Graecarum III, Leipzig 1920 (3. Aufl.), 402 S.

DONNER Herbert, Die religionsgeschichtlichen Ursprünge von Prov Sal 8 : Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde 82 (1957) 8-18.

DORNSEIFF Franz, Hesiods Werke und Tage und das alte Morgenland : Philologus 89 (1934) 397-415 = in : DERS., Antike und alter Orient, Interpretationen, Leipzig 1956 (2. Aufl. 1959), 72-95.

- Echtheitsfragen antik-christlicher Literatur. Rettungen der Theognis, Phokylides, Hekataios, Choirilos, Berlin 1939, 88 S.

DOSSIN Georges, Sur un proverbe araméen de la Sagesse d'Aḫiqar : Revue d'assyriologie et d'archéologie orientale 29 (1932) 124-129.

DREXEL Friedrich, Germania Romana. Ein Bilder-Atlas, hrsg. v. der röm.-german. Kommission des dt. Archäol. Instituts, Band II : Die bürgerlichen Siedlungen. Mit Erläuterungen, 2 Bde, Bamberg 1924 (2. erw. Aufl.), I : 34 S. (Textband); XL Taf. (Tafelband).

DRIVER Godfrey Rolles, Aramaic Documents of the fifth century B.C. Transcribed and ed. with transl. and notes, Oxford 1954, XI+59 S.+24 Pl.

DUDLEY Donald R., A History of Cynicism. From Diogenes to the 6th Century A.D., London 1937 (Nachdr. Hildesheim 1967), XII+224 S.

DUERR Lorenz, Die Wertung des göttlichen Wortes im Alten Testament und im Antiken Orient. Zugleich ein Beitrag zur Vorgeschichte des neutestamentlichen Logosbegriffs (Mitteilungen der vorderasiatisch-ägyptischen Gesellschaft 42/1), Leipzig 1938, IV+180 S.

DUNDES Alan, On the Structure of the Proverb : Proverbium 25 (1975) 961-973.

DUNGAN David L., The Sayings of Jesus in the Churches of Paul : The Use of the Synoptic Tradition in the Regulation of Early Church Life, Oxford 1971, XXXIII+180 S.

DUNSTONE A.S., Ipsissima Verba Christi. In : Studia Evangelica II (TU 87), Leipzig, Berlin 1964, 57-64.

DUPLESSIS M.G., Bibliographie parémiologique. Etudes bibliographiques et littéraires sur les ouvrages, fragmens (sic!) d'ouvrages et opuscules spécialement consacrés aux proverbes dans toutes les langues, suivies d'un appendice; contenant un choix de curiosités parémiographiques, Paris 1847, 520 S.

DUPONT Jacques, Gnosis. La connaissance religieuse dans les Epitres de Saint Paul (Universitatis Catholicae Lovaniensis Dissertationes ad gradum magistri in Facultate Theologica, Séries II, t.40) Paris 1949 (2. Aufl. 1960), XX+604 S.

- Le Discours de Milet. Testament pastoral de St Paul (Actes 20,18-36) (Lectio Divina 32), Paris 1962, 407 S.

DUPONT-SOMMER André, Aperçus préliminaires sur les Manuscrits de la Mer Morte (L'Orient Ancien illustré 4), Paris 1950, 125 S.

- Le Testament de Lévi (XVII-XVIII) et la secte Juive de l'Alliance : Semitica 4 (1951/52) 33-53.
- Nouveaux aperçus sur les Manuscrits de la Mer Morte (L'Orient Ancien illustré 5), Paris 1953, 220 S.
- Les écrits esséniens découverts près de la Mer Morte (Bibliothèque historique), Paris 1959, 446 S.
- Explication de textes hébreux et araméens découverts à Qoumrân : 1. The Wiles of the Wicked Woman : Annuaire du Collège de France 65 (1965) 353-354.

DUVAL Rubens, La littérature Syriaque des origines jusqu'à la fin de cette littérature après la conquête par les arabes au XIIIe siècle... avec un index bibliographique et général, Paris 1907 (3. éd. rev. et augm.; Nachdr. Amsterdam 1970), XVII+430 S.

EASTON Burton Scott, Pseudo-Phocylides : Anglican theological review 14 (1932) 222-228.

EBELING Erich, Art. : Achiqar, Reallexikon der Assyriologie 1 (Berlin 1928) 15f.

EDLUND Conny, Das Auge der Einfalt. Eine Untersuchung zu Matth. 6,22-23 und Luk. 11,34-35 (Acta Seminarii Neotestamentici Upsaliensis 19), Kopenhagen-Lund 1952, 143 S.

EDMONDS John Maxwell, The Fragments of Attic Comedy after Meineke, Bergk and Kock, augmented, newly edited and completely translated into english verse, 4 Bde, Leiden I : 1957; II : 1959; III A+B : 1961.

EDWARDS Richard Alan, A Theology of Q. Eschatology, Prophecy, and Wisdom, Philadelphia 1976, XIII+173 S.

E.H. (=Encyclopaedia Hebraica), Art. : Ḥasidim, Encyclopaedia Iudaicą 7 (1972) 1383-1388.

EICHER Peter, Einsicht in den Gang der Geschichte. Möglichkeiten und Grenzen einer sachgerechten Interpretation des apokalyptischen Materials : Bibel und Kirche (1974) 126-131.

EISSFELDT Otto, Die Rätsel in Jdc 14 : ZAW 30 (1910) 132-135.

- Der Maschal im Alten Testament. Eine wortgeschichtliche Untersuchung nebst einer literargeschichtlichen Untersuchung der משל genannten Gattungen "Volkssprichwort" und "Spottlied" (BZAW 24), Giessen 1913, 72 S.

- Einleitung in das Alte Testament. Unter Einschluss der Apokryphen und Pseudepigraphen sowie der apokryphen und pseudepigraphenartigen Qumrân-Schriften. Entstehungsgeschichte des Alten Testaments (Neue Theologische Grundrisse), Tübingen 1964 (3. Aufl.), XVI+1129 S.

ELTER Anton, Sexti Pythagorici sententiae cum appendicibus. In : Index scholarum (s.dort) 1891/92, III-XXVIII (pars I Sexti sent. 1-451 cum versione Rufini); Natalicia Regis (s.dort) 1892, XXXI-XXXVI (pars II, A : Appendix sententiarum Sexti). XXXVI-XLIII (B : Clitarchi sententiae).

- Epicteti et Moschionis sententiae. In : Index Scholarum (s.dort) 1892, 3-22; dazu : 1892/93, 23-25 (Corollarium adnotationis). 26-29 (Indiculus verborum). 30 (Index initiorum).

- Evagrii Pontici sententiae. In : Index Scholarum (s.dort) 1892/93, XLVII-LIV.

- De Gnomologiorum Graecorum historia atque origine commentatio ab A.E. scripta I-IX(+2). In : Natalicia Regis (s.dort) 1893, 5-70, (I.); Index Scholarum (s.dort) 1893, 69-108 (II.); Sacram Memoriam Regis Serenissimi Divi Friderici Guilelmi III Universitatis ... Conditoris Munificentissimi pie recolendam, Studiorum Lustra XV feliciter peracta .. sollemniter concelebranda ... ex auctoritate rectoris et senatus indicit Carolus Binz, Bonnae 1893, 109-138 (III.); Index Scholarum 1893/94, 137-148 (IIII.); Natalicia Regis 1894, 149-178 (V.: de Iustini monarchia et Aristobulo Iudaeo); Index Scholarum 1894, 177-206 (VI. : de Iustini monarchia et Aristobulo Iudaeo II); Natalicia Regis 1895, 205-218 (VII. : de Aristobulo Iudaeo III); Index Scholarum 1895, 217-230 (VIII. : de Aristobulo Iudaeo IV); 1895/96, 229-254 (VIIII. : de Aristobulo Iudaeo V). + Index Scholarum 1894/95, 5-16 (Corollarium Eusebianum; s. dazu : Index Scholarum 1895/96, 255f.: Corollarii Eusebiani epimetrum); + Natalicia Regis 1897, 40 Sp. (commentationis ... ramenta).

- Γνώμικα ὁμοιώματα des Sokrates Plutarch Demophilus Demonax Aristonymus u.a. I-V. In : Natalicia Regis (s.dort), Bonn 1900, 1-78 (I.); 1901, 81-134 (II.); 1902, 133-186 (III.); Programm zur Feier des Geburtstages (s. Natalicia Regis), Bonn 1903, 185-256 (IV./1 (sic)); 1904, 62* S. (V. : Γνώμικα ὁμοιώματα, Ed.).

ELTESTER Walther (Hrsg.), Studien zu den Testamenten der Zwölf Patriarchen. Drei Aufsätze (BZNW 36), Berlin 1969, VIII+158 S.

ENZYKLOPAEDIE des Märchens : Handwörterbuch zur historischen und vergleichenden Erzählforschung 1-, hrsg. v. Kurt Ranke, Hermann Bausinger u.a., Berlin, New York 1975-.

EPPEL Robert, Le Piétisme juif dans les Testaments des douze Patriarches (Etudes d'histoire et de philosophie religieuses 22), Paris 1930, VIII+202 S.

EPSTEIN Isidore, The Babylonian Talmud. Translated into English with Notes, Glossary and Indices, 18 Bde, London 1935-1952 (Nachdr. 1961).

EPSTEIN J.N., Glossen zu den "aramäischen Papyrus und Ostraka" : ZAW 32 (1912) 128-138).

- Weitere Glossen zu den "aramäischen Papyrus und Ostraka" : ZAW 33 (1913) 138-149.222-235.
- Nachträge und Berichtigungen zu meinen Glossen im Jahrgang 1912+1913 : ZAW 33 (1913) 310-312.
- Eine Nachlese zu den Aḫiqarpapyri : OLZ 19 (1916) 204-209.

ERBSE Hartmut, Fragmente griechischer Theosophien (Hamburger Arbeiten zur Altertumswissenschaft 4), Hamburg 1941, 234 S.

ERMAN Adolf, Die Literatur der Aegypter. Gedichte, Erzählungen und Lehrbücher aus dem 3. und 2. Jahrtausend v.Chr., Leipzig 1923, XVI+389 S.

- Das Weisheitsbuch des Amenemope : OLZ 27 (1924) 241-252.

ETHERIDGE J. W., The Targums of Onkelos and Jonathan ben Uzziel on the Pentateuch with the Fragments of the Jerusalem Targum, from the Chaldee, 2 Bde, London I : 1862, VIII+580 S.; II : 1865, 688 S. (Nachdr. in 1 Bd, New York 1968).

Εὐχαριστήριον. Studien zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments Hermann Gunkel zum 60. Geburtstage, dem 23. Mai 1922, dargebracht (hrsg. v. H.Schmidt), 2 Bde, (FRLANT 36 NF 19/1+2), Göttingen 1923, I : 425 S.; II : 240 S.

EURINGER Sebastian, Uebersetzung der philosophischen Lehrsprüche in Dillmanns "Chrestomathia Aethiopica" : Orientalia 10 (1941) 361-371.

FABRY Heinz-Josef, סוד. Der himmlische Thronrat als ekklesiologisches Modell. In : Bausteine biblischer Theologie. Festgabe für G. Johannes Botterweck zum 60. Geburtstag dargebracht von seinen Schülern, hrsg. v. H.-J. Fabry (BBB 50), Köln, Bonn 1977, 99-126.

FARINA Antonio, Silloge Pseudofocilidea. Introduzione - Testo critico - traduzione - commento (Collana di Studi Greci 37), Neapel 1962, 49 S.

FASCHER Erich, Art. : Testament, Altes und Neues, PRE 2. R. 5 (1934) 856-966.

- Jesus der Lehrer. Ein Beitrag zur Frage nach dem "Quellort der Kirchenidee" : ThLZ 79 (1954) 325-342.

FEDELI P., M. Tulli Ciceronis de Officiis libri tres, Mondadori 1965, 231 S.

FEIX Josef, Herodot Historien. Griechisch-deutsch, 2 Bde (Tusculum-Bücherei), München 1963, 1434 S.

FELDMANN Louis Harry, Jewish "Sympathizers' in Classical Literature and Inscriptions : Transactions and Proceedings of the American Philological Association 81 (1950) 200-208.

- Abraham the Greek Philosopher in Josephus : Transactions and Proceedings of the American Philological Association 99 (1968) 143-156.
- Josephus as an Apologist to the Greco-Roman World : His Portrait of Solomon. In : FIORENZA, Aspects (s.dort), Notre Dame, London 1976, 69-98.

FESTUGIERE André Jean, La Révélation d'Hermès Trismégiste, 4 Bde (Etudes bibliques), Paris I : 1950 (2. Aufl.); II : 1949; III : 1953; IV : 1954.

FEUILLET André, Jésus et la Sagesse divine d'après les Evangiles Synoptiques. Le "logion johannique" et l'Ancien Testament : RB 62 (1955) 161-196.

- Le Christ, sagesse de Dieu d'après les épîtres pauliniennes (Etudes bibliques), Paris 1966, 460 S.

FICHTNER Johannes, Die altorientalische Weisheit in ihrer israelitisch-jüdischen Ausprägung : Eine Studie zur Nationalisierung der Weisheit in Israel (BZAW 62), Giessen 1933, VIII+128 S.

- Art. : οργη, B. Der Zorn des Menschen und der Zorn Gottes im AT, ThWNT (1954) 392-413.

FINKELSTEIN Louis, Akiba. Scholar, Saint and Martyr, New York 1936 (Nachdr. 1970), XX+361 S.

- Introductory Study to Pirke Abot : JBL 57 (1938) 13-50 = in : DERS., Pharisaism in the Making (s.dort) 39-50.
- מבוא למסכתות אבות ואבות דרבי נתן (Introduction to the Treatises Abot and Abot of Rabbi Nathan) (Text and Studies of the Jewish Theological Seminary of America 16), New York 1950, 261+XLVIII S.
- Pharisaism in the Making. Selected Essays, New York 1972, XX+459 S.
- /HOROVITZ Chaim Schaul, Siphre d'be Rab. Fasciculus alter : Siphre ad Deuteronomium (Corpus Tannaiticum III.3,2), Berlin 1939 (Nachdr. New York 1969), 431 S.

FIORENZA Elisabeth Schüssler, Wisdom Mythology and the Christological Hymns of the New Testament. In : WILKEN, Aspects of Wisdom (s.dort), Notre Dame, London 1975, 17-41.

- (Ed.), Aspects of Religious Propaganda in Judaism and Early Christianity (University of Notre Dame Center for the Study of Judaism and Christianity in Antiquity 2), Notre Dame, London 1976, IX+195 S.

FISCHEL Henry A., Story and History, Observations on Greco-Roman Rhetoric and Pharisaism. In : American Oriental Society, Middle West Branch, Semi-Centennial Volume, hrsg. v. D. Sinor (Oriental Series 3), Bloomington, Ind. 1969, 59-88 = in : DERS., Essays (s.dort), New York 1977, 443-472.

- Rabbinic Literature and Greco-Roman Philosophy : A Study of Epicurea and Rhetorica in Early Midrashic Writings (Studia Post-Biblica 21), Leiden 1973, XII+201 S.

- The Transformation of Wisdom in the World of Midrash. In : WILKEN, Aspects of Wisdom (s.dort), Notre Dame, London 1975, 67-101.

- Essays in Greco-Roman and Related Talmudic Literature. Selected with a Prolegomenon (The Library of Biblical Studies), New York 1977, LXXVI+413 S.

FISCHER Joseph A. Die Apostolischen Väter. Eingeleitet, herausgegeben, übertragen und erläutert (Schriften des Urchristentums, Erster Teil) Darmstadt 1970 (6. durchges. Aufl.), XV+281 S.

FISCHER Ulrich, Eschatologie und Jenseitserwartung im hellenistischen Diasporajudentum (BZNW 44), Berlin, New York 1978, VIII+272 S.

FISHER C.D., Cornelii Taciti Annalium ab excessu divi Augusti Libri (BO), Oxford 1956, o.S.

FITZMYER Joseph A., A Bibliographical Aid to the Study of the Qumran Cave IV Texts 158-186 : CBQ 31 (1969) 59-71.

- The Contribution of Qumran Aramaic to the Study of the New Testament : NTS 20 (1974) 382-407.

- The Dead Sea Scrolls. Major Publications and Tools for Study. With an Addendum (January 1977), (Sources for Biblical Study 8), Missoula, Mont. 1977 (2. Aufl.), XIV+177 S.

- Implications of the New Enoch Literature from Qumran : Theological Studies 38 (1977) 332-345.

- /HARRINGTON Daniel J., A Manual of Palestinian Aramaic Texts (Second Century B. C. - Second Century A. D.) (Biblica et Orientalia 34), Rom 1978, XIX+373 S.

FLEISCHER Heinrich Leberecht, Beiträge zur arabischen Sprachkunde VIII : Berichte über die Verhandlungen der sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften, Phil.-histor. Cl. 32 (1880) 89-160 = in : DERS., Kleinere Schriften I/1 (s.dort), Leipzig 1888, 525-600.

- Kleinere Schriften. Gesammelt, durchgesehen und vermehrt I/1+2, Leipzig 1888, 796 S.

FLUSSER David, Hillels Selbstverständnis und Jesus : Immanuel 4 (1975) 15-18 (=Freiburger Rundbrief 27 (1975) 172-175).

FOERSTER Werner, s. Die Gnosis.

FOHRER Georg, Hiob I (KAT 16/1), Gütersloh 1963, XII+287 S.

- Das Buch Jesaja, 3 Bde (Zürcher Bibelkommentare), Zürich, Stuttgart I : 1966; II+III 1967 (2. erw. und verb. Aufl.).

- Geschichte der israelitischen Religion, Berlin, New York 1969, XVI+684 S.

FRAENKEL S., Art. : Borsippa, PRE 3 (1899) 735.

FRANKENBERG Wilhelm, Die Schrift des Menander (Land anec. syr. I, S. 64ff.), ein Produkt der jüdischen Spruchweisheit : ZAW 15 (1895) 226-277.

FRAYHA Anis, Ahīqār (Publications of the Faculty of Arts and Sciences, Syrian Protestant College, American University of Beirut, Oriental Series 40), Beirut 1962.

FREEDMAN H./SIMON Maurice, Midrash Rabbah translated into English, 10 Bde, London 1939 (3. Nachdr. 1961).

FREUDENTHAL Jakob, Hellenistische Studien. Alexander Polyhistor und die von ihm erhaltenen Reste judäischer und samaritanischer Geschichtswerke, 2 Bde (Jahresberichte des jüdisch-theologischen Seminars "Fraenkel'scher Stiftung" 1974+1975), Breslau I : 1874, 103 S.; II : 1875, 236 S.

- Zu Phavorinus und der mittelalterlichen Florilegienlitteratur : Rheinisches Museum 35 (1880) 408-430.639f. (Nachtrag).

FRIEDLAENDER Moriz, Geschichte der jüdischen Apologetik als Vorgeschichte des Christentums. Eine historisch-kritische Darstellung der Apologie und Propaganda im Alten Testament und in der hellenistischen Diaspora, Zürich 1903 (Nachdr. Amsterdam 1973), XV+499 S.

FRIEDLAENDER M.H., Die Arbeit nach der Bibel, dem Talmud und den Aussprüchen der Weisen in Israel, Pisek 1890, 53 S.

FRIEDLAENDER P., ʿΥποθῆκαι : Hermes 48 (1913) 558-616.

FRIEDLANDER Gerald, Pirke deRabbi Eliezer. The Chapters of Rabbi Eliezer the Great, London 1916 (Nachdr. 1967), LX+490 S.

von FRITZ K., Art. : Moschion (8), PRE 16 (1933) 348f.

- Art. : Peregrinus (16), PRE 19 (1937) 656-663.

FROLEYKS Walter Johannes, Der ʾΑγὼν λόγων in der antiken Literatur (Diss. phil.), Bonn 1973, 444 S.

FRUECHTEL Ursula, Die kosmologischen Vorstellungen bei Philo von Alexandrien. Ein Beitrag zur Geschichte der Genesisexegese (Arbeiten zur Literatur und Geschichte des hellenistischen Judentums 2), Leiden 1968, X+198 S.

FUCHS Hugo, Art. : Achiachar, Jüdisches Lexikon I (Berlin 1927) 79.

FUERST Julius, Bibliotheca Judaica. Bibliographisches Handbuch umfassend die Druckwerke der jüdischen Literatur einschliesslich der über Juden und Judentum veröffentlichten Schriften. Mit einer Geschichte der jüdischen Bibliographie, sowie mit Indices versehen (=Titel von Bd 3), 3 Bde, Leipzig I : 1849; II : 1851; III : 1863 (Nachdr. Hildesheim 1960).

FUNK Franciscus Xaverius, Doctrina Duodecim Apostolorum, Canones Apostolorum Ecclesiastici ac religuae Doctrinae de Duabus viis expositiones veteres, Tübingen 1887, LXVIII+116 S.

- Didascalia et Constitutiones Apostolorum, 2 Bde, Paderborn 1905, I : LVI+704 S.; II : XLIV+208 S. (Nachdr. Turin 1964; in 1 Bd).

FUNK Franz Xaver/BIHLMEYER Karl, Die Apostolischen Väter. Neubearb. der Funkschen Ausgabe. Erster Teil : Didache, Barnabas, Klemens I und II, Ignatius, Polykarp, Papias, Quadratus, Diognetbrief (Sammlung ausgewählter kirchen- und dogmengeschichtlicher Quellenschriften, 2. Reihe, 1. Heft, 1. Teil), Tübingen 1956 (2. Aufl. mit einem Nachtrag v. Wilhelm Schneemelcher), LVI+136 S.

FUNK Robert W., A Beginning-Intermediate Grammar of Hellenistic Greek, 3 Bde (Sources for Biblical Study 2), Missoula, Mont. 1973, I+II : 726 S.; III : 185 S.

FUNK Wolf-Peter, Ein doppelt überliefertes Stück spätägyptischer Weisheit : Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde 103 (1976) 8-21+Taf.IV.

FUNK Wolf-Peter/SCHENKE Hans Martin, "Die Lehren des Silvanus". Die vierte Schrift aus Nag-Hammadi-Codex VII, eingeleitet und übersetzt vom Berliner Arbeitskreis für koptisch-gnostische Schriften : ThLZ 100 (1975) 7-23.

GABATHULER Hans Jakob, Jesus Christus : Haupt der Kirche - Haupt der Welt. Der Christushymnus Colosser 1,15-20 in der theologischen Forschung der letzten 130 Jahre (AThANT 45), Zürich Stuttgart 1965, 186 S.

GAGER John G., Moses in Greco-Roman Paganism (SBL Monograph Series 16), Nashville, New York 1972, 173 S.

GAJDUKEVIČ Viktor Francevič, Das Bosboranische Reich. Neubearb. und wesentlich erw. deutsche Aufl., mit d. Ergebnissen der archäologischen Untersuchungen von 1949-1966, besorgt von Gottfried Janke, Berlin, Amsterdam 1971 (2. Aufl.), 604 S.

GARITTE Gérard, Vingt-deux "Sentences de Sextus" en géorgien : Le Muséon 72 (1959) 355-363 S.+2Pl.

GASTER Moses, Contributions to the History of Aḥiḳar and Nadan : Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland, o.Nr. (1900) 301-319; = in : DERS., Studies and Texts in Folklore, Magic, Medieval Romance, Hebrew Apocrypha and Samaritan Archaeology I, London 1925 (Nachdr. 1971), 439-357.

GASTER Theodor H., Samaritan Proverbs. In : Studies and Essays in Honour of Abraham A. Neuman, hrsg. v. M. Ben-Horin, B.D. Weinryb, S. Zeitlin, Leiden, Philadelphia 1962, 228-242.

GAYLORD H.E. jr/KORTEWEG Th., The Slavic Versions. In : DE JONGE, Studies on the Testaments (s.dort), Leiden 1975, 140-143.

GAZOV-GINZBERG Anatole M., Double Meaning in a Qumran work ("The Wiles of the Wicked Women") : RQ 6 (1967-69) 279-285.

GEFFCKEN Johannes, Komposition und Entstehungszeit der Oracula Sibyllina (TU 23/1), Leipzig 1902, IV+78 S.

- Die Oracula Sibyllina (GCS 8), Leipzig 1902 (Nachdr. 1967), LVI+240 S.

- Kynika und Verwandtes, Heidelberg 1909, VI+156 S.

GEIGER Abraham, Bibliographische Anzeige (zu LAND und WRIGHT) : ZDMG 17 (1863) 752-759.

- Apokryphen zweiter Ordnung : Jüdische Zeitschrift für Wissenschaft und Leben 7 (Breslau 1869), 116-135.

GERHARD Gustav Adolf, Χάρητος γνῶμαι. Mit Faksimile (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Klasse 13), Heidelberg 1912, 34 S.

GERSTENBERGER Erhard, Zur alttestamentlichen Weisheit. In : Verkündigung und Forschung, Altes Testament (Beihefte zu "Evangelische Theologie" 14), München 1969, 28-44.

GESE Hartmut, Art. : Weisheit, und : Weisheitsdichtung, RGG 6 (1962) 1573-1577 und 1577-1581.

GESE Hellmut, Die Krisis der Weisheit bei Kohelet. In : Les Sagesses du Proche Orient Ancien (s.dort), Paris 1963, 139-151.

GESENIUS Wilhelm, Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament, Berlin, Göttingen, Heidelberg 1962 (= unver. Nachdr. der 17. Aufl., 1915), XIX+1013 S.

GIGON O./RUPRECHT Karl, Art. : Gnome, Lexikon der Antike I/2 (1965/69)171f.

GILBERT Maurice, La critique des dieux dans le Livre de la Sagesse (Analecta Biblica 53), Rom 1973, XIX+323 S.

GILDEMEISTER J., Pythagorassprüche in syrischer Ueberlieferung : Hermes 4 (1870) 81-98.

GINSBERG H.L., The Words of Ahiqar. In : PRITCHARD, ANET (s.dort), Princeton 1955, 427-430.

GINSBERG Louis, Art. : Ahikar, The Jewish Encyclopedia 1 (New York, London 1921) 287-290.

GINSBURGER Moses, Das Fragmententargum (Thargum Jerushalmi zum Pentateuch), Berlin 1899, XVI+123 S.

- Targum Pseudo-Jonathan ben Usiel zum Pentateuch. Nach der Londoner Handschrift Brit.Mus. add. 27031, Berlin 1903 (Nachdruck Jerusalem 1968/69), XXI+366 S.

GINZBERG Louis, The Legends of the Jews. Bible times and characters, 7 Bde, Philadelphia, I-IV : 1911-1913 (Text); V+VI : 1925-1928 (Anm.); VII : 1938 (Index by B. Cohen).

GIVERSEN Søren, Solomon und die Dämonen. In : Essays on the Nag Hammadi Texts in Honour of Alexander Böhlig (Nag Hammadi Studies 3), Leiden 1972, 16-21.

GLATZER Nahum Norbert, Hillel - Repräsentant des klassischen Judentums (aus dem Amerik. übersetzt v. Luise Kaufmann) (Bibliotheca Judaica), Frankfurt a.M. 1966, 106 S.

GLATZER Nachum Norbert, Jüdische Ijob-Deutungen in den ersten christlichen Jahrhunderten : Freiburger Rundbrief 26 (1974) 31-34.

GLOMBITZA Otto, Die Titel διδάσκαλος und ἐπιστάτης für Jesus bei Lukas : ZNW 49 (1958) 275-278.

Die GNOSIS. Erster Band : Zeugnisse der Kirchenväter... eingel., übers. und erl. v. Werner Foerster. Zweiter Band : Koptische und Mandäische Quellen, eingel., übers. und erl. von Martin Krause und Kurt Rudolph, mit Registern zu Bd. I und II vers. und hrsg. v. Werner Foerster (Die Bibliothek der Alten Welt. Reihe Antike und Christentum), Zürich, Stuttgart I : 1969, 488 S.; II : 1971, 500 S.

GODBEY Allen Howard, The Hebrew <u>mašal</u> : American Journal of Semitic Languages and Literatures 39 (1922/23) 89-108.

GOERLER Woldemar, Μενάνδρου γνῶμαι, Berlin 1963, 151 S.

GOLDIN Judah, The Two Versions of Abot De Rabbi Nathan : HUCA 19 (1946) 97-120.

- A Philosophical Session in a Tannaite Academy : Traditio 21 (1965) 1-21 = in : FISCHEL, Essays (s.dort), New York 1977, 366-386.
- The Fathers according to Rabbi Nathan (Yale Judaica Series 10), New Haven, London 1967 (3. Aufl.) XXVI+277 S.
- Art. : Avot, Enzyclopaedia Judaica 1 (1972) 983f.

GOLDSCHMIDT Lazarus, Der Babylonische Talmud mit Einschluss der vollständigen Misnah, 9 Bde, Leipzig, Berlin u.a., 1897-1935.

GOMPERZ Th., Zur epikurischen Spruchsammlung : Wiener Studien 10 (1888) 202-210.

GOODENOUGH Erwin Ramsdell, The Political Philosophy of Hellenistic Kingship : Yale Classical Studies 1 (1928) 53-102.

- By Light, Light. The Mystic Gospel of Hellenistic Judaism, New Haven, London 1935 (Nachdr. Amsterdam 1969), XV+436 S.
- Jewish Symbols in the Greco-Roman Period, 13 Bde (Bollingen Series 37), New York 1953-1968.

GOODMAN A.E., The Words of Ahikar. In : Documents from Old Testament Times. Translated with Introductions and notes by Members of the Society for Old Testament Study and edited by D. Winton Thomas, London. Edinburgh, Paris u.a. 1958, 270-275.

GOPPELT Leonhard, Die apostolische und nachapostolische Zeit (Die Kirche in ihrer Geschichte. Ein Handbuch hrsg. v. K.D. Schmidt und E. Wolf, Band 1, Lief. A.), Göttingen 1966 (2. durchges. Aufl.), 159 S.

GORAM Otto, De Pseudo-Phocylide : Philologus 14 (1859) 91-112.

GRABIUS Johannes Ernestus, Spicilegium SS. Patrum ut et Haereticorum, Seculi post Christum natum I., II. & III. Tomus I. sive Seculum I., Oxoniae (1698) 1700 (2. Aufl.), 375 S.; bes. 129-253 : Testamenta XII Patriarcharum, filiorum Jacob (129-144 : Einleitungsfragen; 145-253 : Text MS Univ. Libr. Cambridge Ff 1.24, fol. 203-262v, 10. Jhd.n.).

GRAF Georg, Geschichte der christlichen, arabischen Literatur I : Die Uebersetzungen (Studi e Testi 118), Vatikan 1944, XLIV+662 S.;

GRAFE Eduard, Das Verhältniss der paulinischen Schriften zur Sapientia Salomonis. In : Theologische Abhandlungen. Carl von Weizäcker zu seinem 70. Geburtstage 11. December 1892 gewidmet von Adolf Harnack u.a., Freiburg i.Br. 1892, 251-286.

GREENFIELD Jonas C., Studies in Aramaic Lexicography I : JAOS 82 (1962) 290-299.

- בחינות לשוניות בכתובת ספירה: Leschonenu 27/28 (1964) 303-313.
- Dialect Traits in Early Aramaic (hebr.) : Leschonenu 32 (1968) 359-368.
- The Background and Parallel to a Proverb of Ahiqar. In : Hommages à André Dupont-Sommer, Paris 1971, 49-59.

GRELOT Pierre, Les proverbes araméens d'Ahiqar : RB 68 (1961) 178-194.

- Documents araméens d'Egypte (Littératures anciennes du Proche-Orient), Paris 1972, 533 S.

GRENFELL Bernhard P./HUNT Arthur S. (u.a.), The Oxyrhynchos Papyri I- (Egypt Exploration Fund, Graeco Roman Branch), London 1898-.

- The Hibeh Papyri, Part I, edited with translations and notes ... with ten Plates (The Egypt Exploration Fund. Graeco-Roman Branch), London 1906, XIV+410 S.

GRESSMANN Hugo, Nonnenspiegel und Mönchsspiegel des Evagrius Pontikos (TU 39/4), Leipzig 1913, 143-165.

- Vom reichen Mann und armen Lazarus. Eine literargeschichtliche Studie. Mit ägyptologischen Beiträgen von Prof. Dr. Georg Möller (Abhandlungen der preussischen Akademie der Wissenschaften, Jahrgang 1918, Phil.-Hist. Kl. Nr. 7), Berlin 1918, 90 S.
- Aus den Papyris von Elephantine (5. Jahrh.) : 7. Sprüche Achikars. In : DERS., Altorientalische Texte zum AT (s.dort) 454-462.
- Altorientalische Texte zum Alten Testament, Berlin, Leipzig 1926 (2. Aufl.; Nachdr. Berlin 1965), X+478 S.

GRIMM Wilhelm, Ueber Freidank : Abhandlungen der Königlichen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Phil.-Hist. Kl. o.Nr. (1850) 331-413 = in : DERS., Kleinere Schriften IV, hrsg. v. G. Hinrichs, Gütersloh 1887, 5-92.

GRIMME Hubert, Bemerkungen zu den aramäischen Achikarsprüchen : OLZ 14 (1911) 529-540.

GROAG E., Art. : Fabricius (15), PRE 6 (1909) 1938-1942.

GROLIG Moritz/KRIEG Michael O., Mehr nicht erschienen. Ein Verzeichnis unvollendet gebliebener Druckwerke, 2 Bde (Bibliotheca Bibliographica II/1), Wien, Zürich, Florenz I : 1954, XIV+441; II : 1958, XVI+469 S.

GRUENBERG Smil, Die weisen Sprüche des Achikar nach der syrischen Hs Cod. Sachau Nr. 336 der Kgl. Bibliothek in Berlin herausgegeben und bearbeitet (Diss.phil.), Giessen 1917, 58 S.

GRUNDMANN Walter, Art. : ἀγαθός, ThWNT 1 (1933) 10-18.

- Weisheit im Horizont des Reiches Gottes. Eine Studie zur Verkündigung Jesu nach der Spruchüberlieferung Q. In : Die Kirche des Anfangs. Für Heinz Schürmann. Hrsg. v. R. Schnackenburg, J. Ernst und J. Wanke, Freiburg, Basel, Wien 1978, 175-199.

GRY Léon, Les dires prophétiques d'Esdras (IV. Esdras), 2 Bde, Paris 1938, CXXV+474 S.

GUERAUD Octave/JOUGUET Pierre, Un livre d'écolier du IIIe siècle avant J.-C. (Publication de la Société Royale Egyptienne de Papyrologie. Textes et Documents 2), Le Caire 1938, XXXI+10pl.+60 S.

GUERRINI L., Art. : Monnus, Enciclopedia dell'arte antica classica e orientale V (Roma 1963) 162f.

GUIZOT Guillaume, Ménandre. Etude historique et littéraire sur la Comédie et la Société Grecques, Paris 1855, 460 S.

GULICK Charles Burton, Athenaeus. The Deipnosophists I-VII (LCL), London, Cambridge, Mass. 1927-1941 (mehrf. Nachdr.).

GUNNEWEG Antonius H. J., Das Buch Baruch, JSHRZ III/2, Gütersloh 1975, 165-181.

GUTAS Dimitri, Greek Wisdom Literature in Arabic Translation. A Study of the Graeco-Arabic Gnomologia (American Oriental Series 60), New Haven, Conn. 1975, X+504 S.

GUTMAN Jehoshua, Art. : Achikar, Encyclopaedia Judaica I (Berlin 1928) 720-728.

- Art. : Ahikar, Book of, Encyclopaedia 2 (1971) 460f.

GUTTMANN Alexander, Tractate Abot - its place in rabbinic literature : JQR 41 (1950/51) 181-193.

GUTTMANN Michael, Das Judentum und seine Umwelt. Eine Darstellung der religiösen und rechtlichen Beziehungen zwischen Juden und Nichtjuden mit besonderer Berücksichtigung der talmudisch-rabbinischen Quellen, Bd 1 : Allgemeiner Teil, Berlin 1927, XII+400 S.

GUZIK Markus Hirsch, Die Achikar-Erzählung nach der syrischen Handschrift Cod. Sachau Nr. 336 der Preussischen Staatsbibliothek in Berlin (Diss. Phil.), Krakau 1936, 32+51+1 S.

HAARBRUECKER Theodor, Abu-'l-Fathᶜ Muhᶜammed asch-Schahrastâni's Religionspartheien und Philosophen-Schulen. Zum ersten Male vollständig aus dem Arabischen übersetzt und mit erklärenden Anmerkungen versehen, 2 Teile, Halle 1850+1851 (Nachdr. Hildesheim 1969; 2 Teile in 1 Bd), XX+300 S.; X+464 S.

HADDAD George, La sagesse d'Ahikar (arab.) : Annales archéologiques de Syrie 3 (1953) 11-28.

HADOT Jean, Penchant mauvais et volonté libre dans la Sagesse de Ben Sira (l'Ecclésiastique), Brüssel 1970, 232 S.

HAEUSSLER Reinhard, Nachträge zu A. Otto Sprichwörter und sprichwörtliche Redensarten der Römer. Eingeleitet und mit einem Register hrsg., Darmstadt 1968, 324 S.

HAGE Wolfgang, Die griechische Baruch-Apokalypse, JSHRZ V/1, Gütersloh 1974, 15-44.

HAGEDORN W./WEBER M., Die griechisch-koptische Rezension der Menandersentenzen : Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik 3 (1968) 15-50.

HAILSON B.R., Ḥokmah - Sophia : A Study of Wisdom in the Hellenistic Age (Diss. theol., maschinenschriftl.), Liverpool 1972/73.

HAIN Mathilde, Das Sprichwort : Der Deutschunterricht 15 (1963) 36-50.

- Rätsel (Sammlung Metzler 53), Stuttgart 1966, 62 S.

HALEVY Joseph, Tobie et Akhiakar : Revue sémitique d'épigraphie et d'histoire ancienne 8 (1900) 23-77.

- Les nouveaux papyrus d'Eléphantine : Revue sémitique d'épigraphie et d'histoire ancienne 19 (1911) 473-497; 20 (1912) 30-78. 153-177 (nicht abgeschlossen).

- Recherches de M.Th. Nöldeke sur le Roman d'Achikar : Revue sémitique d'épigraphie et d'histoire ancienne 21 (1913) 339-349.

HALEVY Meyer Abraham, Moise dans l'histoire et dans la légende (Judaisme 6), Paris 1927, 178 S.

HALL Alan, The Oenoanda Survey : 1974-76 : Anatolian Studies 26 (1976) 191-197.

HALLIDAY W.R., The Fable of the Goat and the Vine : Annuals of Archaeology and Antropology 11 (1924) 95-102.

HALSON R.R., The Epistle of James : "Christian Wisdom" ? In : Studia Evangelica IV (TU 102), Berlin 1968, 308-314.

HAMERTON-KELLY Robert Gerald, Pre-Existence, Wisdom and the Son of Man. A Study of the Idea of Pre-Existence in the New Testament (SNTS Monograph Series 21), Cambridge 1973, XII+310 S.

HAMMERSHAIMB Erling, Das Martyrium Jesajas, JSHRZ II/1, Gütersloh 1973, 15-34.

HARNACK Adolf, Rez. : J. Bernays, Gesammelte Abhandlungen : ThLZ 10 (1885) 159-161.

- Geschichte der Altchristlichen Litteratur bis Eusebius, 3 Bde, Leipzig, I : 1893; II/1 : 1897; II/2 : 1904 (Nachdr. der 2. erw. Auflage, Leipzig 1968).
- Lehrbuch der Dogmengeschichte I : Die Entstehung des kirchlichen Dogmas (Sammlung Theologischer Lehrbücher), Freiburg i.Br., Leipzig 1894 (3. verb. und verm. Aufl.), XVIII+799 S.
- Die Apostellehre und die jüdischen beiden Wege, Leipzig 1896 (2. verb. und vermehrte Aufl. der kleineren Ausgabe), 65 S.

HARRELSON Walter, The Significance of the "Last Words" for Intertestamental Ethics. In : Essays in Old Testament Ethics. In Memoriam J. Philip Hyatt. Hrsg. v. J.L. Crenshaw, J.T. Willis, New York 1974, 203-213.

HARRINGTON Daniel J., Abraham Traditions in the Testament of Abraham and in the "Rewritten" Bible of the Intertestamental Period : Septuagint and Cognate Studies 2 (1972) 155-164 = 6 (1976) 165-171.

HARRIS James Rendel, Did Judas really commit suicide ? The American Journal of Theology 4 (1900) 490-513.

- St. Luke's Version of the Death of Judas : The American Journal of Theology 18 (1914) 127-131.
- Tobit and the New Testament : ET 40 (1928/29) 315-319.

HATCH Edwin/REDPATH Henry A., A Concordance to the Septuagint and the other Greek Versions of the Old Testament (including the Apocryphal Books), 2 Bde + Suppl., Oxford I+II : 1897, 1504 S.; Suppl.: 1906, 272 S.

HAUPT Detlev, Das Testament des Levi. Untersuchungen zu seiner Entstehung und Ueberlieferungsgeschichte (Diss. theol., maschinenschriftl.), Halle 1969, 124+XCV S.

HAUPT M., Varia : Hermes 5 (1871) 21-47.

HAUSRATH August, Achiqar und Aesop. Das Verhältnis der orientalischen zur griechischen Fabeldichtung (Sitzungsbericht der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Klasse 2), Heidelberg 1918, 48 S.

HEIDENHEIM M., Die Samaritanische Liturgie (Eine Auswahl der wichtigsten Texte.) in der hebräischen Quadratschrift aus den Handschriften des Britischen Museums und anderen Bibliotheken (Bibliotheca Samaritana II, Heft 2-4), Leipzig 1885-1887, XVLIII+230+VI S.

- Der Commentar Marquah's des Samaritaners (Bücher I, II, IV und Auszüge aus BB. III und VI.) in der hebräischen Quadratschrift nebst Einleitung, Uebersetzung, Noten und Appendices hrsg. (Bibliotheca Samaritana III, Heft 5/6), Weimar 1896, XL+123+212 S.

HEINEMANN Isaak, Die Lehre vom ungeschriebenen Gesetz im jüdischen Schrifttum : HUCA 4 (1927) 149-171.

- Art. : Herakleitos (16a), PRE Suppl. 5(1931) 228-232.
- Philons griechische und jüdische Bildung. Kulturvergleichende Untersuchungen zu Philons Darstellung der jüdischen Gesetze, Breslau 1932 (Erstpubl. der S. 5-96/97-179, Breslau 1929/30), 598 S. (Nachdr. Darmstadt, Hildesheim 1962, 606 S.).

HEINRICI C.F. Georg, Die urchristliche Ueberlieferung und das Neue Testament. In : Theologische Abhandlungen. Carl von Weizäcker zu seinem 70. Geburtstage, 11. December 1892 gewidmet von A. Harnack, E. Schürer, H.J. Holtzmann u.a., Freiburg i.B. 1892, 321-352.

HELM Rudolf, Art. : Menippos (10), PRE 15 (1931) 888-893.

HENGEL Martin, Die Zeloten. Untersuchungen zur jüdischen Freiheitsbewegung in der Zeit von Herodes I bis 70 n.Chr. (Arbeiten zur Geschichte des Spätjudentums und Urchristentums 1), Leiden, Köln 1961, XIV+406 S.

- Anonymität, Pseudepigraphie und "Literarische Fälschung" in der jüdisch-hellenistischen Literatur. In : Pseudepigrapha I (s.dort), Vandoeuvres, Genève 1971, 229-308 (+309-329 : Discussion).
- Judentum und Hellenismus. Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2. Jh. v. Chr. (WUNT 10), Tübingen 1973 (2. Aufl.), XI+693 S.
- Juden, Griechen und Barbaren. Aspekte der Hellenisierung des Judentums in vorchristlicher Zeit (SBS 76), Stuttgart 1976, 187 S.
- Qumran und der Hellenismus. In : Qumrân (s. dort), Paris, Löwen 1978, 333-372.

HENNECKE Edgar/SCHNEEMELCHER Wilhelm, Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Uebersetzung, 2 Bde, Tübingen I : 1968 (4. Aufl.), VIII+377 S.; II : 1964 (3. Aufl.), X+661 S.

HENSE Otto, Ioannis Stobaei Anthologium III-IV/2, 3 Bde, Berlin 1894+1909+1912 (= Florilegium = HENSE I-III; s. auch bei WACHSMUTH).

- C. Musonii Rufi reliquiae (BT), Leipzig 1905, XXXVI+148 S.
- Die Kyzikener Spruchsammlung : Berliner Philologische Wochenschrift 27 (1907) 765-768.
- Chares und Verwandtes : Rheinisches Museum 72 (1917-1918) 14-24.

HERBERT A.S., The 'Parable' (Māšāl) in the Old Testament : Scottish Journal of Theology 7 (1954) 180-196.

HERCHER Rudolph, Claudii Aeliani Varia Historia Epistolae Fragmenta (BT), Leipzig 1866, LXX+665 S.

HERFORD Robert Travers, Pirke Aboth, APOT II (1913) 686-714.

- Talmud and Apocrypha. A Comparative Study of the Jewish Ethical Teaching in the Rabbinical and Non-Rabbinical Sources in the Early Centuries, London 1933 (Nachdr. New York 1971), IX+324 S.

HERMANN R., Die armenische Ueberlieferung der Sextussentenzen : Zeitschrift für Kirchengeschichte 62 (1938) 217-226.

HERMISSON Hans-Jürgen, Studien zur israelitischen Spruchweisheit (WMANT 28), Neukirchen 1968, 208 S.

HERR Moshe David, The Historical Significance of the Dialogues between Jewish Sages and Roman Dignitaries. In : HEINEMANN Joseph/NOY Dov (Hrsg.), Studies in Aggadah and Folk-Literature (Scripta Hierosolymitana 22), Jeruslaem 1971, 123-150.

HERRMANN Léon, Le Testament du cochon. In : Studi in onore de Ugo Enrico Paoli, Firenze 1955, 385-391.

HESS Konrad, Der Agon zwischen Homer und Hesiod, seine Entstehung und kulturgeschichtliche Stellung (Diss. phil.), Winterthur 1960, VII+66 S.

HETTNER Felix, Das Mosaik des Monnus in Trier. In : Antike Denkmäler I, hrsg. v. Kaierlich-Deutschen Archäologischen Institut, Berlin 1887/1891, 35-38+Taf. 47-49.

- Zu den Römischen Altertümern von Trier und Umgegend. III : Das Mosaik des Monnus : Westdeutsche Zeitschrift für Geschichte und Kunst 10 (1891) 248-260.

HIGGER Michael, The Treatises Derek Erez, Masseket Derek Erez, Pirke Ben Azzai, Tosefta Derek Erez. Edited from manuscripts with an Introduction, Notes, Variants and Translation, 2 Bde, New York 1935 (Nachdr. 1970), 320+120 S.

HIGGINS Angus John Brockhurst, The Priestly Messiah : NTS 13 (1966/67) 211-239.

HILGENFELD Adolf, Die Ketzergeschichte des Urchristentums. Urkundlich dargestellt, Leipzig 1884 (Nachdr. Hildesheim 1963), X+644 S.

HILLER VON GAERTRINGEN Friedrich (Hrsg.), Inscriptiones Graecae XII/3, Berlin 1898, 272 S.

HILTBRUNNER Otto, Simplicitas. In : DERS., Latina Graeca. Semasiologische Studien über lateinische Wörter im Hinblick auf ihr Verhältnis zu griechischen Vorbildern, Bern 1958, 15-105.

HIRZEL Rudolf, Ἄγραφος νόμος (Abhandlungen der königlich sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften, Phil.-Hist. Kl. 20/1), Leipzig 1900, 100 S.

HOENIG Sidney B., Another Satirical Qumran Fragment : JQR 55 (1964/65) 256-259.

HOFFMANN Paul, Studien zur Theologie der Logienquelle (Ntl Abh NF 8), Münster 1972, VIII+357 S.

HOFIUS Otfried, Der Christushymnus Philipper 2,6-11. Untersuchungen zur Gestalt und Aussage eines urchristlichen Psalms (WUNT 17), Tübingen 1976, 118 S.

HOFMANN Georg, Auszüge aus syrischen Akten persischer Märtyrer, übersetzt und durch Untersuchungen zur historischen Topographie erläutert : Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes 7 (1880) 182-183.

HOLBEK Bengt, Proverb Style : Proverbium 15 (1970) 54-56.

HOLL Karl, Epiphanius (Ancoratus und Panarion), 3 Bde (GCS 25.31.37), Leipzig I : 1915; II : 1922; III : 1933.

HOLLANDER Harm W., The Ethical Character of the Patriarch Joseph : A Study in the Ethics of The Testaments of the XII Patriarchs. In : NICKELSBURG, Studies in TestJos (s.dort), Missoula, Mont. 1975, 47-104.

- Studies on the Ethics of the Testaments of the Twelve Patriarchs (Diss. theol., mschinenschriftl.), Leiden 1977.

HORNA Konstantin, Zur Epikurischen Spruchsammlung : Wiener Studien 49 (1931/32) 32-39.

- Art. : Gnome, Gnomendichtung, Gnomologien, PRE Suppl. 6 (1935) 74-90.

HOROVITZ Chaim Schaul, Siphre d'be Rab. Fasciculus primus : Siphre ad Numeros adjecto Siphre zutta (Corpus Tannaiticum III.3,1), Leipzig 1917 (Nachdr. Jerusalem 1966), XXII+336 S.

- /RABIN Israel Abraham, Mechilta d'Rabbi Ismael cum variis lectionibus et adnotationibus (Corpus Tannaiticum III.1), Frankfurt a. M. 1928-1931 (2. Aufl. Jerusalem 1960), 360+2 S.

HOROWITZ C. M., Pirke de Rabbi Eliezer. A Critical Edition. Codex C. M. Horowitz ... With an Introduction, Jerusalem 1972, 200 S.

HORSLEY Richard A., Wisdom of Word and Words of Wisdom in Corinth : CBQ 39 (1977) 224-239.

HUDE Carolus, Herodoti Historiae, 2 Bde (BO), Oxford 1908 (3. Aufl. 1927 = 1951), o.S.

HUIZINGA Johan, Homo ludens. Versuch einer Bestimmung des Spielelementes der Kultur, Amsterdam 1939, XVII+345 S.

HULTGARD Anders, L'eschatologie des Testaments des Douze Patriarches, I : Interprétation des Textes (Acta Universitatis Upsaliensis, Historia Religionum 6), Uppsala 1977, 396 S.

HUMBERT Paul, Recherches sur les sources égyptiennes de la littérature sapientiale d'Israel (Mémoires de l'Université de Neuchâtel 7), Neuchâtel 1929, 193 S.

HUNKIN Josef Wellington, The Testaments of the Twelve Patriarchs : JThSt 16 (1915) 80-97.

HUONDER Vitus, Daniel : Geschichte als Herausforderung an den Glauben. In : Glaube und Geschichte (Theologische Berichte 5), Zürich, Einsiedeln, Köln 1976, 37-70.

HYMAN Aharon, אוצר דברי חכמים ופתגמיהם (Schatz der Worte der Weisen und deren Aphorismen), Tel Aviv 1933/34 (Nachdr. 1956), V+564 S.

INDEX Scholarum quae summis auspiciis Regis Augstissimi Guilelmi II Imperatoris Germanici in Universitate Fridericia Rhenana per menses hibernos/aestivos a. ... a die ... octobris/aprilis publice privatimque habebuntur, Bonnae (zit. : Index Scholarum + Jahrgang).

INGRAMS L., Fragment of a Gnomologium. In : The Oxyrhynchus Papyri XXXIII, edited with translation and notes by P. Pearson, J. Rean, E.G. Turner (Graeco-Roman Memoirs 48), London 1968, 79-82, Nr. 2661.

ISRAEL Lévi, Art. : Sirach, The Wisdom of Jesus the Son of : Jewish Encyclopedia 11 (1905) 388-397.

JACOBY Felix, Die Fragmente der griechischen Historiker (3 Teile in 14 Bdn), Berlin, Leiden 1923-1954.

JACOBSON Arland Dean, Wisdom Christology in Q (Diss. theol.; published on demand, Order No 782338), Claremont Graduate School 1978, 273 S. (nach Dissertation Abstracts 39,6 (1978) 3653-A).

JAEGER H., Les doctrines bibliques patristiques sur la royauté face aux institutions monarchiques hellénistiques et romaines. In : La Monocratie (1ère Partie) (Recueils de la Société Jean Bodin pour l'histoire comparative des Institutions 20), Bruxelles 1970, 409-428.

JAEKEL Siegfried, Menandri Sententiae. Comparatio Menandri et Philistionis, Leipzig 1964, XXXV+230 S.

JAERISCH Peter, Xenophon. Erinnerungen an Sokrates. Griechisch-Deutsch (Tusculum-Bücher), München 1962, 392 S.

JAGIĆ V., Die Menandersentenzen in der altkirchenslavischen Uebersetzung (Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften in Wien, Phil.-Hist. Kl. 126, 7. Abt), Wien 1892, 104 S.

\- Der weise Akyrios : Byzantinische Zeitschrift 1 (1892) 107-126.

JAMES Montague Rhodes, The Testament of Abraham. The Greek Text Now First Edited with an Introduction and Notes (Text and Studies 2,2) Cambridge 1892, VIII+130 S. (= In : STONE, The Testament of Abr. (s.dort) 2-87).

- Apocrypha Anecdota II (Texts and Studies 5,1), Cambridge 1897, CII+ 174 S.

- The Lost Apocrypha of the Old Testament. Their Titles and Fragments (Translations of Early Documents, Series 1), London, New York 1920, XIV+111 S.

JANSSEN Enno, Testament Abrahams, JSHRZ III/2, Gütersloh 1975, 193-256.

JELLINEK A., Beth ha-Midrasch. Sammlung kleiner Midraschim und vermischter Abhandlungen aus der älteren jüdischen Literatur, 6 Bde, Leipzig 1853-1877 (Nachdr. Jerusalem 1967).

JENNI Ernst, Art.: Achior, BHH 1 (1962) 20f.

JEREMIAS Gert, Der Lehrer der Gerechtigkeit (StUNT 2), Göttingen 1963, 376 S.

JEREMIAS Joachim, Art. : Μωυσῆς, ThWNT 4 (1942) 852-878.

JEREMIAS Joachim/ADOLPH Kurt, Rabbinischer Index. Verzeichnis der Schriftgelehrten. Geographisches Register, 2 Bde (in 1) (= BILLERBECK, Kommentar (s.dort), Bde V+VI), München V : 1956; VI : 1961.

JEREMIAS Joachim, Unbekannte Jesusworte, Gütersloh 1963 (3., unter Mitwirkung von Otfried Hofius völlig neu bearb. Aufl.; Nachdr. 1965), 119 S.

JEREMIAS Joachim, Jerusalem zur Zeit Jesu. Eine kulturgeschichtliche Untersuchung zur neutestamentlichen Zeitgeschichte, Göttingen 1969 (3., neubearb. Aufl.), X+429 S.

JERVELL Jacob, Ein Interpolator interpretiert. Zu der christlichen Bearbeitung der Testamente der zwölf Patriarchen. In : ELTESTER, Studien zu den Test XIIPatr (s.dort), Berlin 1969, 30-61.

JESKE Richard Lee, The Wisdom Structure of Jesus' Eschatology (Diss. theol.; maschinenschriftl.), Heidelberg 1969, 165 S.

JOHNS Claude Hermann Walter, Assyrian Deeds and Documents Recording the Transfer of Property... Chiefly of the 7th Century B.C., 4 Bde, Cambridge I : 1898; II+III : 1901 : IV : 1923.

JOHNSON A.R., משל. In : Wisdom in Israel (s.dort), Leiden 1955, 162-169.

JOHNSON Marshall D., Reflections on a Wisdom Approach to Matthew's Christology : CBQ (1974) 44-64.

JOLLES André, Einfache Formen. Legende, Sage, Mythe, Rätsel, Spruch, Kasus, Memorabile, Märchen, Witz, Tübingen 1930 (4., unveränd. Aufl. 1968), VI+272 S.

JONES H.L., The Geography of Strabo, 8 Bde (LCL), London 1917-1932 (Nachdr. 1949-1954).

de JONGE Henk Jan, Die Textüberlieferung der Testamente der zwölf Patriarchen : ZNW 63 (1972)27-44 = in : de JONGE M., Studies on the Testaments (s. dort), Leiden 1975, 45-62.

- La bibliothèque de Michel Choniatês et la tradition occidentale des Testaments des XII Patriarches : Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis 53 (1973) 171-180 = in : DE JONGE M., Studies on the Testaments (s.dort), Leiden 1975, 97-106.
- Die Patriarchentestamente von Roger Bacon bis Richard Simon, mit einem Namenregister. In : de JONGE M., Studies on the Testaments (s.dort), Leiden 1975, 3-42.

de JONGE Marinus, The Testaments of the Twelve Patriarchs. A Study of their Text, Composition and Origin (Van Gorcum's Theologische Bibliothek 225), Assen 1953, 184 S.

- Christian Influence in the Testaments of the Twelve Patriarchs : NT 4 (1960) 182-235.
- Once more : Christian Influence in the Testaments of the Twelve Patriarchs : NT 5 (1962) 311-319.
- Testamenta XII Patriarcharum. Edited according to Cambridge University Library Ms Ff I.24 fol. 203a-261b, with Short Notes (Pseudepigrapha VT Graece 1), Leiden 1970 (2. Aufl.), XIX+86 S.
- The Greek Testaments of the Twelve Patriarchs and the Armenian Version. In : DERS., Studies on the Testament (s.dort), Leiden 1975, 120-139.
- The New Editio Maior. In : DERS., Studies on the Testaments (s.dort), Leiden 1975, 174-179.
- (Hrsg.), Studies on the Testaments of the Twelve Patriarchs. Text and Interpretation (Studia in Veteris Testamenti Pseudepigrapha 3), Leiden 1975, IX+329 S.

JONGELING B./LABUSCHAGNE C.J./VAN DER WOUDE Adam Simon, Aramaic Texts from Qumran (Semitic Study Series NS 4/1), Leiden 1976, X+131 S.

KAESEMANN Ernst, Das Problem des historischen Jesus : ZThK 51 (1954) 125-153 = in : DERS., Exegetische Versuche und Besinnungen I, Göttingen 1967 (5. Aufl.), 167-214.

KALBFLEISCH Karl, Μενάνδρου γνῶμαι : Hermes 63 (1928) 100-103.

KAMLAH Ehrhard, Die Form der katalogischen Paränese im Neuen Testament (WUNT 7), Tübingen 1964, VI+245 S.

McKANE William, Proverbs. A New Approach (Old Testament Library), London 1977 (2. Aufl.), XXII+670 S.

KARST Josef, Die Chronik aus dem Armenischen übersetzt mit textkritischem Kommentar (GCS 20, Eusebius V), Leipzig 1911, LVI+320 S.

KASER Max, Das römische Privatrecht I : Das altrömische, das vorklassische und klassische Recht (Rechtsgeschichte des Altertums, im Rahmen des Handbuchs der Altertumswissenschaft, 10. Abt., 3. Teil, Dritter Band, Erster Abschnitt), München 1971 (2. Aufl.), XXX+833 S.

KAUTZSCH Emil (Hrsg.), Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments, 2 Bde, Tübingen 1900 (4. Neudr. Darmstadt 1975) I : XXXII+ 507 S.; II : VII+540 S.

KAYSER C.L., Flavii Philostrati Opera, 2 Bde. (BT), Leipzig I : 1870, XXXVIII+413 S.; II : 1871, LII+551 S.

KEE Havard Clark, The Ethical Dimension of the Testament of the Twelve Patriarchs as a Clue to Provenance : NTS 24 (1978) 259-270.

KEEL Othmar, Die Weisheit spielt vor Gott. Ein ikonographischer Beitrag zur Deutung des mesaḥäqät in Sprüche 8,30f., Freiburg (CH), Göttingen 1974, 79 S. (= Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 21 (1974) 1-66).

- Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament. Am Beispiel der Psalmen, Zürich, Neukirchen 1977 (2. erw. Aufl.), 391 S.

KEHL Nikolaus, Der Christushymnus im Kolosserbrief. Eine motivgeschichtliche Untersuchung zu Kol 1,12-20 (SBM 1), Stuttgart 1967, 180 S.

KELLER Carl Albert, Art.: Weisheit, BHH 3 (1966) 2153ff.

KENNEY E.J., P. Ovidi Nasonis Amores, Medicamina faciei femineae, Ars amatoria, Remedia amoris (BO), Oxford 1961, XII+260 S.

KIRK J.A., The Meaning of Wisdom in James : Examination of a Hypothesis : NTS 16 (1969/70) 24-38.

KITTEL Gerhard, Sifre zu Deuteronomium. Erste Lieferung (Par. 1-54; Dtn 1,1-11,28, Beginn), Stuttgart o. J. (1922), 1-144 (mehr nicht erschienen).

KLEIN Gottlieb, Der älteste Christliche Katechismus und die Jüdische Propaganda-Literatur, Berlin 1909, XI+273 S.

KLEINGUENTHER Adolf, Πρῶτος Εὑρετής. Untersuchungen zur Geschichte einer Fragestellung (Philologus Suppl. 26/1), Leipzig 1933, 155 S.

KLEINKNECHT Hermann Martin, Art. : ὀργή, A. Zorn im klassischen Altertum, ThWNT 5 (1954) 382-392.

KLINE Leslie L., The Sayings of Jesus in the Pseudo-Clementine Homilies (SBL Dissertation Series 14), Missoula, Mont., 1975, IX+198 S.

- Harmonized Sayings of Jesus in the Pseudo-Clementine Homilies and Justin Martyr : ZNW 66 (1975) 223-241.

KLIJN Albertus Frederik Johannes, Die syrische Baruch-Apokalypse, JSHRZ V/2, Gütersloh 1976, 103-191.

KLOPPENBORG John S., Wisdom Christology in Q : Laval Théologique et Philosophique 34 (1978) 129-147.

KMOSKO Michael, Liber Apocalypseos Baruch filii Neriae translatus de Graeco in Syriacum. In : R. Graffin (Hrsg.), Patrologia syriaca, Teil I,2, Paris 1907, 1056-1207.

KNOPF Rudolf, Die Lehre der zwölf Apostel. Die zwei Clemensbriefe. In : Die Apostolischen Väter (s.dort), Tübingen 1920, 1-40 (Did); 41-150 (1Klem); 151-184 (2Klem).

KNOX Wilfred Lawrence, St. Paul and the Church of the Gentiles, Cambridge 1939 (Nachdr. 1961), XII+261 S.

KOBLER F., Hillels dreiteilige Frage - Ein kategorischer Imperativ. In : Auf gespaltenem Pfad, Für M. Susman (zum 90. Geburtstag), hrsg. v. M. Schlösser, Darmstadt 1964, 114-128.

KOCH Klaus, Ratlos vor der Apokalyptik. Eine Streitschrift über ein vernachlässigtes Gebiet der Bibelwissenschaft und die schädlichen Auswirkungen auf Theologie und Philosophie, Gütersloh 1970, 119 S.

KOCK Theodorus, Comicorum Atticorum Fragmenta, 3 Bde, Leipzig 1880+1884+1888.

KOEBERLE Justus, Sünde und Gnade im religiösen Leben des Volkes Israel bis auf Christum. Eine Geschichte des vorchristlichen Heilsbewusstseins, München 1905, VIII+685 S.

KOECHLY Hermann, Manethonis Apotelesmaticorum qui feruntur libri VI (Corpus Poetarum Epicorum Graecorum VII), Leipzig 1858, XXX+117 S.

KOENIG Eduard, Stilistik, Rethorik, Poetik in Bezug auf die Biblische Litteratur komparativisch dargestellt, Leipzig 1900, 371 S.

- Hebräisches und aramäisches Wörterbuch zum Alten Testament mit Einschaltung und Analyse aller schwer erkennbaren Formen, Deutung der Eigennamen sowie der massoretischen Randbemerkungen und einem deutsch-hebräischen Wortregister, Leipzig 1931 (4. und 5. verm. Aufl.), X+681 S.

KOEP L., Art. : Biene, RAC 2 (1954) 274-282.

KOERTE Alfred, Art. Menandros (9), PRE 15/1 (1931) 707-761.

- Menandri quae supersunt, Pars I : Reliquiae in papyris et membranis vetustissimis servatae (BT), Leipzig 1938, LXVII+150 S.

KOERTE Alfred/THIERFELDER Andres, Menandri quae supersunt, Pars II : Reliquiae apud veteres scriptores servatae (BT), Leipzig 1953, XII+394 S.

KOESTER Helmut, Synoptische Ueberlieferung bei den Apostolischen Vätern (TU 65), Berlin 1957, XVI+274 S.

- GNOMAI DIAPHOROI : Ursprung und Wesen der Mannigfaltigkeit in der Geschichte des frühen Christentums : ZThK 65 (1968) 160-203 (engl.

Erstveröffentlichung : HThR 58, 1965, 279-318) = in : KOESTER/ROBINSON, Entwicklungslinien (s.dort), Tübingen 1971, 107-146.

- Ein Jesus und vier ursprüngliche Evangeliengattungen. In : KOESTER/ ROBINSON, Entwicklungslinien (s.dort), Tübingen 1971, 147-190 (engl. Erstveröffentl. : HThR 62, 1968, 203-247).

- Grundtypen und Kriterien frühchristlicher Glaubensbekenntnisse. In : KOESTER/ROBINSON, Entwicklungslinien (s.dort), Tübingen 1971, 191-215.

KOESTER Helmut/ROBINSON James M., Entwicklungslinien durch die Welt des frühen Christentums, Tübingen 1971, XII+276 S.

KOHLER K., The Pre-Talmudic Haggadah : JQR 5 (1892/3) 391-419; 7 (1894/5) 581-606.

KOLENKOW Anitra Bingham, What is the Role of Testament in the Testament of Abraham : HThR 67 (1974) 182-184.

- The Genre Testament and Forcasts of the Future in the Hellenistic Jewish Milieu : Journal for the Study of Judaism 6 (1975) 57-71.

KOOPMANS J.J., Aramäische Chrestomathie. Ausgewählte Texte (Inschriften, Ostraka und Papyri) bis zum 3. Jahrhundert n.Chr. für das Studium der aramäischen Sprache gesammelt, 2 Bde, Leiden 1962, I : X+225 S.; II : 60 S.

KOSMALA Hans, Ein kryptischer Spruch Hillels : Judaica 15 (1959) 92-96.

KRAELING Emil G., The Brooklyn Museum Aramaic Papyri. New Documents of the Fifth Century BC from the Jewish Colony at Elephantine. Edited with a historical introduction (Publications of the Department of Egyptian Art), New Haven 1953, XV+319 S.

KRAFT Robert A., The Testament of Job according to the SV Text. Greek Text and English Translation ed. by R.A.K., with H. Attridge, R. Spittler, J. Timbie (Texts and Translation 5. Pseudepigrapha Series 4), Missoula, Mont. 1974, 87 S.

KRAPPE Alexander H., Is the Story of Aḥikar the Wise of Indian Origin ? Journal of the American Oriental Society 61 (1941) 280-284.

KRAUSE Martin, Koptische Quellen aus Nag Hammadi. In : Die Gnosis (s.dort) II/1, Zürich, Stuttgart 1971, 5-170.

KRAUSS Samuel, Art. : Menander, Jewish Encyclopedia 8 (1904) 473f.

- Art. : Pseudo-Phokylides, Jewish Encyclopedia 10 (1905) 255f.

KRETSCHMAR Georg, Ein Beitrag zur Frage nach dem Ursprung frühchristlicher Askese : ZThK 61 (1964) 27-67.

KROLL Josef, Die christliche Hymnodik bis zu Klemens von Alexandreia (Libelli 240), Darmstadt 1968 (2. überprüfte Aufl.), 98 S. = reprogr. Nachdruck aus : Verzeichnis der Vorlesungen an der Akademie zu Braunsberg, im Sommer 1921 (Teil I : S. 3-46); im Winter 1921/22 (Teil II : S. 47-98).

- Die Sprüche des Sextus. In : E. HENNECKE, Neutestamentliche Apokryphen, Tübingen 1924 (2. völlig umgearbeitete und vermehrte Aufl.), 625-243.

KROLL Wilhelm, Rez. : Ludwich, Ueber das Spruchbuch, und : Quaestionum Pseudeophocylidearum II pars : Berliner philologische Wochenschrift 25 (1905) 241-243.

- Art. : Sextus (5) Sextos, PRE 2. R. 2 (1923) 2061-2064.

- Art. : Testamentum Porcelli, PRE 2. R. 5 (1934) 1020f.

- s. auch AHLERT P.

KUEBLER B., Art. : Testament, juristisch, PRE 2 R. 5 (1934) 966-1010.

KUECHLER Max, Die weisheitlichen Logien Jesu nach den Synoptikern (Umfang, Echtheit und Bedeutung) (maschinenschriftl. Lizentiatsarbeit), Fribourg, 1972, 162 S.

KUEMMEL Werner Georg, (Hrsg.), Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit I/1-3; II/1+2; III/1+2; IV/1+2; V/1+2, Gütersloh 1973-1977-.

KUHN Karl Georg, Die in Palästina gefundenen hebräischen Texte und das Neue Testament : ZThK 47 (1950) 192-211.

- Die Sektenschrift und die iranische Religion : ZThK 49 (1952) 296-316.

- Der tannaitische Midrasch Sifre zu Numeri (Rabbinische Texte II, Tannaitische Midraschim 3), Stuttgart 1959, XXII+831 S.

- (Hrsg.), Konkordanz zu den Qumrantexten, Göttingen 1960, XII+237 S.

- Nachträge zur "Konkordanz zu den Qumrantexten" : RQ 4 (1963) 163-234.

KUHN M.E., Zum weisen Akyrios : Byzantinische Zeitschrift 1 (1892), 127-130.

KUPPER Jean-Robert, Les Nomades en Mésopotamie au temps des rois de Mari (Bibliothèque de la Faculté de philosophie et lettres de l'Université de Liège 142), Paris 1957, XXXII+282 S.

KURFESS Alfons, Das Mahngedicht des sogenannten Phokylides im zweiten Buch der Oracula Sibyllina : ZNW 38 (1939) 171-181.

- Sibyllinische Weissagungen. Urtext und Uebersetzung (Tusculum Bücherei), München 1951, 375 S.

LAGRANGE Marie-Joseph, Achiacharos. (Bulletin) : RB VII (1898) 309-313.

- Le judaisme avant Jésus-Christ, Paris 1931 (2. Aufl.), XXVII+624 S.

de LAGARDE Paul, Analecta Syriaca, Leipzig 1858, XX+208 S.

LAMBERT W.G., Babylonian Wisdom Literature, Oxford 1960, XX+358 S. + 75 Pl.

- A Catalogue of Texts and Authors : Journal of Cuneiform Studies 16 (1962) 59-77.

LAMMERT F., Art. : τάξις, PRE 2.R.5 (1934) 85-87.

LAND J.P.N., Anecdota Syriaca I-III, Lugduni Batavorum 1862+1968+1870.

LANG Bernhard, Frau Weisheit. Deutung einer biblischen Gestalt, Düsseldorf 1975, 204 S.

LANGE H.O., Das Weisheitsbuch des Amenemope aus dem Papyrus 10,474 des British Museum (Det Klg. Danske Videnskabernes Selskab Historisk-filologiske Meddelelser 11,2), Kopenhagen 1925, 141 S.

LAPERROUSAZ Ernest-Marie, Le Testament de Moise. Traduction avec Introduction et notes (Semitica 19), Paris 1970, XI+137 S.

LAPORTE Jean, Philo in the Tradition of Biblical Wisdom Literature. In : WILKEN, Aspects of Wisdom (s.dort), Notre Dame, London 1975, 103-141.

LAQUEUR Richard, Ephoros. Die Proömien : Hermes 46 (1911) 161-206.

LAUTERBACH Jacob Z., Mekilta De-Rabbi Ishmael, 3 Bde, (The JPS Library of Jewish Classics), Philadelphia I+II : 1933; III : 1935 (Nachdr. 1976).

LAYTON Bentley, The Sources, Date and Transmission of Didache 1.3b-2.1 : HThR 61 (1968) 343-383.

LEBRAM Jürgen Christian, Die Theologie der späten Chokma und häretisches Judentum : ZAW 77 (1965) 202-211.

- Nachbiblische Weisheitstraditionen: VT 15 (1965) 167-237.
- Perspektiven der gegenwärtigen Danielforschung : Journal for the Study of Judaism 5 (1974) 1-33.

LE DEAUT Roger, Introduction à la littérature targumique I (ad usum privatum), Rom 1966, 188 S.

LEIPOLDT Johannes, Das Evangelium nach Thomas. Koptisch und Deutsch (TU 101), Berlin 1967, 77 S.

LEIPOLDT Johannes/GRUNDMANN Walter, Umwelt des Urchristentums, 3 Bde, Berlin I : 1971 (3., erg. Aufl.); II : 1970 (2. Aufl.); III : 1967 (2. Aufl.).

LE MOYNE Jean, Les Sadducéens (Etudes Bibliques), Paris 1972, 464 S.

LEROY L., Histoire d'Haikar le Sage d'après les manuscrits arabes 3637 et 3656 de Paris : ROC 13 (1908) 367-388; 14 (1909) 50-70; 143-154.

- Vie, Préceptes et Testament de Lokman : ROC 14 (1909) 225-255.

LESSING Gotthold Ephraim, Die Erziehung des Menschengeschlechtes (Reclam UB 8968), Stuttgart 1969, 7-31 (Erstveröffentl. 1777).

LESZYNSKY Rudolf, Die Sadduzäer, Berlin 1912, V+309 S.

LEUTSCH Ernestus Ludovicus a/SCHNEIDEWIND Fridericus Guilelmus, Corpus Paroemiographorum Graecorum, 2 Bde+Suppl. Göttingen 1839+1851 (2. re-progr. Nachdruck Hildesheim 1965)+1961.

LEVY Israel, Moise en Ethiopie : REJ 53 (1907) 201-211.

LEVY Jacob, Neuhebräisches und Chaldäisches Wörterbuch über die Talmudim und Midraschim, 4 Bde, Leipzig I : 1876; II : 1879; III : 1883; IV : 1889.

LEWIS J.J., The Teaching of the Pseudo-Phocylidea : The London Quarterly and Holborn Review (October 1953) 295-298.

- The Table-Talk Section in the Letter of Aristeas : NTS 13 (1966/67) 53-56.

(dtv)-LEXIKON Der Antike, 5 Teile in 13 Bdn (dtv 3071-3083), München 1969-1971 = Lexikon der Alten Welt, Zürich, Stuttgart 1965, 3524 S.

LICHT Jacob, רעתה של האשה הזרה. שיר שנמצא בשרידי כתביה של כת מדבר יהודה (4Q 184) (The Wiles of the Wicked Woman). In : Bible and Jewish History. Studies in Bible and Jewish History, dedicated to the Memory of J. Liver, Tel Aviv 1971, 289-296.XXVIII-XXIV (engl. Res.).

LICHTENBERGER Hermann, Eine weisheitliche Mahnrede in den Qumranfunden (4Q 185). In : Qumrân (s. dort), Paris, Löwen 1978, 151-162.

LIDZBARSKI Mark, Zum weisen Achikâr : ZDMG 48 (1894) 671-675.

- Die neu-aramäischen Handschriften der Königlichen Bibliothek zu Berlin in Auswahl herausgegeben, übersetzt und erläutert, 2 Bde (Ergänzungsheft zur Zeitschrift für Assyriologie. Semitistische Studien 4-9), Weimar 1896 (Nachdr. Hildesheim, New York 1973) I : XXIX+499 S.; II : XII+580 S. (II, 1-41 : "Geschichte des weisen Chikar" = in : DERS., Geschichten und Lieder (s.dort) 1-41).
- Geschichten und Lieder aus den neuaramäischen Handschriften der königlichen Bibliothek zu Berlin (Beiträge zur Volks- und Völkerkunde 4), Weimar 1896, XVI+312 S. (S. 1-41 : "Geschichte des weisen Chikar" = aus : DERS., Die neu-aramäischen Handschriften (s.dort), II, 1-41).
- Rez. : Conybeare/Harris/Lewis, The Story of Ahikar (1. Aufl. 1898) : ThLZ 24 (1898) 606-609.
- Rez. : Sachau, Papyri und Ostraka : Deutsche Literaturzeitung 32 (1911) 2966-2981 = Zu den aramäischen Papyri II. In : DERS., Ephemeris für semitische Epigraphik 3,4, Giessen 1912, 238-260.

LIEBERMANN Saul, Greek in Jewish Palestine. Studies in the Life and Manners of Jewish Palestine in the II-IV Centuries C.E., New York 5702 = 1942 (2. Aufl. 1965), IX+207 S.

- Hellenism in Jewish Palestine. Studies in the Literary Transmission, Beliefs and Manners of Palestine in the I Century B.C.E. - IV Century C.E. (Text and Studies of the Jewish Theological Seminary of America 18) New York 1950 (= 1962), XIV+231 S.

LIEDKE G./PETERSEN C., Art. : תורה, ThHWAT 2 (1976), 1032-1043.

LIETZMANN Hans, Geschichte der Alten Kirche I, Berlin 1937 (2. Aufl.; unver. Nachdr., Bde I-IV in 1 Bd, Berlin 1975), 317 S.

LIFSHITZ Baruch, The Greek Documents from the Cave of Horror : IEJ 12 (1962) 201-207, Pl.32 B.

- Du nouveau sur les "Sympathisants" : Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic an Roman Period 1 (1970) 77-84.

LIGHTFOOT Joseph Barber, The Apostolic Fathers, Part I : S. Clement of Rome, 2 Bde; Part II : S. Ignatius, S. Polycarp, 3 Bde, London I/1+2 : 1890; II/1-3 : 1889 (beide 2. Aufl.).

LIMBECK Meinrad, Die Ordnung des Heils. Untersuchungen zum Gesetzesverständnis des Frühjudentums (Kommentare und Beiträge zum Alten und Neuen Testament), Düsseldorf 1971, 214 S.

LINCKE Karl (F.A.), Samaria und seine Propheten. Ein religionsgeschichtlicher Versuch. Mit einer Textbeilage : Die Weisheitslehre des Phokylides, Griechisch und Deutsch, Tübingen, Leipzig 1903, VIII+179 S.

- Phokylides und die Essener : Die Grenzboten. Zeitschrift für Politik, Literatur und Kunst 68 (1909) 128-138.

- Phokylides, Isokrates und der Dekalog : Philologus 70 (1911) 438-442.

The LITERATURE of Ancient Egypt. An Anthology of Stories, Instructions, and Poetry, ed. with an introduction by William Kelly Simpson, with translations by R. O. Faulkner, Edward F. Wente Jr., William Kelly Simpson, New Haven, London 1972, VII+328 S.

LITTRE E., Oeuvres complètes d'Hippocrate, traduction nouvelle avec le texte grec en regard, tôme 4, Paris 1844 (Nachdr. Amsterdam 1962), XX+670 S.

LJUNGMAN Henrik, Sifre zu Deuteronomium. Uebersetzt und erklärt. 1. Lieferung : Par. 1-31 (Deut 1,1-6,4) (Rabbinische Texte II, Tannaitische Midraschim 4), Stuttgart 1964, 80 S.

LOBEL Edgar/PAGE Deny, Poetarum Lesbiorum Fragmenta (BO), Oxford 1954, XXXVIII+337 S.

LODS Adolphe, Un Roman de l'époque rabbinique : l'histoire d'Ahiqar : Revue bimensuelle des Cours et Conférences 27 (1re Série)/No 3 (15. Janv. 1926) 221-233 = in : DERS., Histoire de la littérature (s.dort) 597-608.

- Histoire de la littérature hébraîque et juive, depuis les origines jusqu'à la ruine de l'état Juif (135 ap. J.-C.). Addendum et Compléments bibliographiques par A. PARROT (S. 1024-1043) (Bibliothèque Historique), Paris 1950, 1054 S.

LOEW Immanuel, Zu den aramäischen Papyrus von Elephantine : OLZ 18 (1915) 7.

LOHMEYER Ernst, Diatheke. Ein Beitrag zur Erklärung des neutestamentlichen Begriffs (UNT 2), Leipzig 1913, VI+180 S.

LOHSE Eduard, Art. : Σολομῶν, ThWNT 7 (1962) 459-465.

- Die Texte aus Qumran. Hebräisch und Deutsch, Darmstadt 1971 (2. Aufl.), XXIV+298 S.

LOMMATZSCH Erhard, "Die stärksten Dinge" : Jahrbuch der Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz 1961, 236-238.

LONG H.S., Diogenis Laertii Vitae Philosophorum, 2 Bde (BO), Oxford 1964, XX+565 S.

LORETZ Oswald, Roman und Kurzgeschichte in Israel. In : Wort und Botschaft. Eine theologische und kritische Einführung in die Probleme des Alten Testaments. Hrsg. v. J. Schreiner, München 1967, 290-307.

LUCK Georg, Art. : Rätsel, Lexikon der Antike I/4 (1970) 63.

LUCK Ulrich, Die Vollkommenheitsforderung der Bergpredigt. Ein aktuelles Kapitel der Theologie des Matthäus (Theologische Existenz heute 150), München 1968, 64 S.

- Der Jakobusbrief und die Theologie des Paulus : Theologie und Glaube 61 (1971) 161-179.

- Welterfahrung und Glaube als Grundproblem biblischer Theologie (Theologische Existenz heute 191), München 1976, 39 S.

LUDIN-JANSEN H., Existait-il à l'époque hellénistique des prédicateurs itinérants juifs ? : RHPhR 18 (1938) 242-254.

LUDWICH Arthur, Lectiones Pseudophocylideae - quibus orationes ad celebrandam ... memoriam virorum illustrium ... publice habendas indicit Arthurus Ludwich, Regimontii 1892, 1-8.

- Ueber das Spruchbuch des falschen Phokylides. In : Verzeichnis der auf der Königlichen Albertus-Universität zu Königsberg im Sommer-Halbjahr vom 15. April 1904 an zu haltenden Vorlesungen und der öffentlichen akademischen Anstalten, Königsberg 1904, 1-26 (Fortges. in Quaest. Pseudophoc., s.dort).

- Quaestionum Pseudophocylidearum pars altera - qua orationes ad celebrandam ... memoriam virorum illustrium ... publice habendas indicit Arthurus Ludwich, Regimontii 1904, 27-32 (Forts. v. Ueber das Spruchbuch, s.dort).

LUEDKE Wilhelm, Beiträge zu slavischen Apokryphen : ZAW 31 (1911) 218-235.

LUEHRMANN Dieter, Die Redaktion der Logienquelle (WMANT 33), Neukirchen 1969, 140 S.

LUZ Ulrich, Einige Erwägungen zur Auslegung Gottes in der ethischen Verkündigung Jesu : EKK, Vorarbeiten Heft 2 (1970) 119-130.133-135.

LYONS John, Einführung in die moderne Linguistik. Aus dem Engl. übertragen von W. und G. Abraham, München 1971, XX+538 S.

MAAS Ernestus, Arati Phaenomena, Berlin 1955, XXXIII+99 S.

MAASS Fritz, Formgeschichte der Mischna mit besonderer Berücksichtigung des Traktates Abot (Neue Deutsche Forschungen 165, Abteilung Orientalische Philologie und Kulturgeschichte 2), Berlin 1937, 106 S.

MACDONALD John, Memar Marqah. The Teaching of Marqah edited and translated, 2 Bde (BZAW 84/I+II), Berlin 1963, I : XLIII+177 S.; II : VI+255 S.

MACK Burton Lee, Wisdom Myth and Mytho-logy : Interpretation 24 (1970) 47-60.

- Logos und Sophia. Untersuchungen zur Weisheitstheologie im hellenistischen Judentum (StUNT 10), Göttingen 1973, 220 S.

MACKY Peter Wallace, The Importance of the Teaching on God, Evil and Eschatology for the Dating of the Testaments of the Twelve Patriarchs (Diss. theol., maschinenschriftl.; published on demand by University Microfilms International, Ann Arbor, Mich., London, No 71-5002), Princeton 1969, III+524 S.

MAGNE Jean, Recherches sur les Psaumes 151, 154 et 155. Bibliographie chronologique : RQ 8 (1975) 503-507.

MAIER Johann, Geschichte der jüdischen Religion. Von der Zeit Alexander des Grossen bis zur Aufklärung mit einem Ausblick auf das 19./20. Jahrhundert, Berlin, New York 1972, XIX+641 S.

- Kontinuität und Neuanfang. In : MAIER/SCHREINER, Literatur und Religion (s.dort) 1-18.

- Jesus von Nazareth in der talmudischen Ueberlieferung (Erträge der Forschung 82), Darmstadt 1978, XVII+367 S.

MAIER Johannes/SCHREINER Josef (Hrsg.), Literatur und Religion des Frühjudentums. Eine Einführung, Würzburg, Gütersloh 1973, 470 S.

MAIER Johann/SCHUBERT Kurt, Die Qumran-Essener. Texte der Schriftrollen und Lebensbild der Gemeinde (Uni-Taschenbücher 224), München, Basel 1973, 315 S.

MALHERBE Abraham J., The Cynic epistles. A study edition (SBL, Sources for Biblical Study 12), Missoula, Mont. 1977, VII+334 S.

MANSON Thomas Walter, Miscellanea Apocalyptica III : JThSt 48 (1947) 59-61.

MANTEL H.D., The Development of the Oral Law during the Second Temple Period. In : AVI-YONAH/BARAS, Society and Religion (s.dort), 41-64.

MARBOECK Johannes, Gesetz und Weisheit. Zum Verständnis des Gesetzes bei Jesus Ben Sira : BZ 20 (1976) 1-21.

MARC P., Die Achikarsage, ein Versuch zur Gruppierung der Quellen : Studien zur vergleichenden Literaturgeschichte 2 (1902) 393-411 (abgeschlossen Dez. 1900); dazu 3 (1903) 52f. (Nachträge 1900-1902).

MARCHANT E.C., Xenophontis Opera Omnia IV : Institutio Cyri, Oxford 1951 (2. Aufl.), o.Pag.

MARCUS Ralph, Philo Suppl. I+II, s. bei COLSON, Philo.

MARG Walter, Hesiod. Erga. Von Arbeit, Wettstreit und Recht (Lebendige Antike), Zürich 1968, 71 S.

MARKON Isaak, Art. : Menander, Jüdisches Lexikon 4 (1930) 89.

MARROU Henri-Irénée, Histoire de l'éducation dans l'Antiquité (Collections Esprit), Paris 1948, 594 S.

MARSHALL P.K., Auli Gellii Noctes atticae, 2 Bde (BO), Oxford 1968, 654 S.

MARTI Karl/BEER Georg, ᵓAḇôṯ (Väter). Text, Uebersetzung und Erklärung. Nebst einem textkritischen Anhang (Die Mischna IV,9), Giessen 1927, XXXII+200 S.

MARTIN Josef, Symposion. Die Geschichte einer literarischen Form (Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums 17/1+2), Paderborn 1931, VIII+320 S.

MARTIN Ralph P., Carmen Christi. Philippians 2,5-11 in Recent Interpretation and in the Setting of Early Christian Worship (SNTS Monograph Series 4), Cambridge 1967, 364 S.

MARTIN Victor, Un recueil de diatribes cyniques. Pap. Genev. inv. 271 : Museum Helveticum 16 (1959) 77-117.

MARX A., Art. : Ameise, PRE 1 (1894) 1820ff.

MASSEBIEAU Léon, L'Epitre de Jacques est-elle l'oeuvre d'un chrétien ? : Revue de l'Histoire des Religions 32 (1895) 249-283.

MASSEL (מזל) Josef/FRIDMANN M./LIBOWITZ N.S., The Story of Ahiqar, translated into Hebrew by J.M., with introductions and notes by lector M.F. and explanatory notes by N.S.L. (Kirjat Sefer 1), New York 1904, 44 S.

MATHIEU Georges/BREMOND Emile, Isocrate, Discours, 2 Bde (Collection des Universités de France), Paris I : 1928, XXXVIII+201 S.; II : 1938, 207 S.

MAYER Günter, Aspekte des Abrahambildes in der hellenistisch-jüdischen Literatur : EvTheol 82 (1972) 118-127.

McCOWN Chester Charlton, The Testament of Solomon (UNT 9), Leipzig 1922, XII+136+166* S.

McNEIL Brian, Jesus and the Alphabet: JThSt 27 (1976) 126-128.

MEEKS Wayne Atherton, The Divine Agent and His Counterfeit in Philo and the Fourth Gospel. In: FIORENZA, Aspects (s.dort), Notre Dame,London 1976, 43-67.

MEES Michael, Die Zitate aus dem Neuen Testament bei Clemens von Alexandrien (Quaderni di "Vetera Christianorum" 2), Bari 1970, XI+217+267 S.

- Formen, Strukturen und Gattungen ausserkanonischer Herrenworte: Augustinianum 14 (1974) 459-488.

- Ausserkanonische Parallelstellen zu den Herrenworten und ihre Bedeutung (Quaderni di "Vetera Christianorum" 10), Bari 1975, 189 S.

MEIER P.J., Art. : Agones, PRE 1 (1894) 836-867.

MEINEKE Augustus, Fragmenta Comicorum Graecorum. Editio minor, 2 Bde, Berlin 1847, XXIV+1284 S.

MEISNER Norbert, Untersuchungen zum Aristeasbrief, 2 Bde (Diss. theol. 1970), Berlin o.J. (1973?), I: 230 S.; II: 104 S. (Anm.).

- Aristeasbrief, JSHRZ II/1, Gütersloh 1973, 35-87.

MEISSNER Bruno, Quellenuntersuchungen zur Haikargeschichte: ZDMG 48 (1894) 171-197.

- Das Märchen vom weisen Achikar: Der Alte Orient 16/2 (1917) 1-32.

- Babylonien und Assyrien II (Kulturgeschichtliche Bibliothek, 1. Reihe: Ethnologische Bibliothek mit Einschluss der altorientalischen Kulturgeschichte 4), Heidelberg 1925, 494 S.

- Sprichwörter bei Asarhaddon: Archiv für Orientforschung lo (1936) 361f.

MENARD Jacques-E., L'Evangile selon Thomas (Nag Hammadi Studies 5), Leiden 1975, XV+252 S.

MERKEL Friedemann, Die Predigt weisheitlicher Texte als homiletisches Problem : Theologia Viatorum 10 (1965/66) 196-212.

MERKELBACH Reinhold, Die Quellen des griechischen Alexanderromans. 2. neubearbeitete Auflage unter Mitwirkung von Jürgen Trumpf (Zetemata 9), München 1977 (2. Aufl.), 285 S.

MERKELBACH Reinhold/WEST M.L., Fragmenta Hesiodea, Oxford 1967, XI+236 S.

MERTENS Herman, L'Hymne de Jubilation chez les Synoptiques. Matthieu XI,25-30 - Luc X,21-22 (Pontificia Universitas Gregoriana), Gembloux 1957, 79 S.

MESSEL Nils, Ueber die textkritisch begründete Ausscheidung vermeintlicher christlicher Interpolationen in den Testamenten der zwölf Patriarchen. In: Abhandlungen zur semitischen Religionskunde und Sprachwissenschaft Wolf Wilhelm Grafen von Baudissin zum 26. Sept. 1917 überreicht, hrsg. v. W. Frankenberg, F. Küchler (BZAW 33), Giessen 1918, 355-374.

MEUNIER Mario, Pythagore. Les Vers d'or. - Hiéroclès. Commentaire sur les vers d'or des Pythgoriciens. Traduction nouvelle avec prolégomènes et notes, Paris 1925, 345 S.

MEYER Arnold, Das Rätsel des Jacobusbriefes (BZNW 10), Giessen 1930, IX+336 S.

MEYER Eduard, Der Papyrusfund von Elephantine. Dokumente einer jüdischen Gemeinde aus der Perserzeit und das älteste erhaltene Buch der Weltliteratur, Leipzig 1912, 128 S.

MEYER Hansjörg, Das Halslösungsrätsel (Diss. phil.), Würzburg 1967, 255 S.

MEYER Rudolf, Das Gebet des Nabonid. Eine in den Qumranhandschriften wiederentdeckte Weisheitserzählung (Sitzungsberichte der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig, Phil.-Hist. Kl. 107/3), Berlin 1962, 112 S.

MEYER Wilhelm, Die Urbinatische Sammlung von Spruchversen des Menander, Euripides und Anderer : Abhandlungen der bayerischen Akademie der Wissenschaften, Phil.-Hist. Kl. 15/2 (1880) 397-449.

MICHAELIS Wilhelm, Art. : ὁδός, ThWNT 5 (1954) 42-118.

MICHAUD H., Un Mythe Zervanite dans un Manuscrit de Qumran : VT 5 (1955) 137-147.

MICHEL Hans-Joachim, Die Abschiedsrede des Paulus an die Kirche, Apg 20,17-38. Motivgeschichte und theologische Bedeutung (StANT 35), München 1973, 116 S.

MICHEL Otto, Art. : μισέω, ThWNT 4 (1942) 687-698.

MICHEL Otto/BAUERNFEIND Otto, Flavius Josephus. De bello iudaico. Der jüdische Krieg. Griechisch und Deutsch, 4 Bde, München, Darmstadt I : 1962 (2. Aufl.); II/1 : 1963; II/2+III : 1969.

MIGNE Jacques-Paul, Patrologiae cursus completus. Series Latina 1-222, Paris 1844-1855; Series Graeca(-Latina) 1-168, Paris 1857-1868.

MILIK Josef Tadeusz, Rez. : De Jonge, The Testaments : RB 62 (1955) 297f.

- Le Testament de Lévi en araméen : Fragment de la grotte 4 de Qumrân : RB 62 (1955) 398-406.

- "Prière de Nabonide" et autres écrits d'un cycle de Daniel. Fragments araméens de Qumran 4 : RB 63 (1956) 407-415.

- Dix ans de découvertes dans le désert de Juda, Paris 1957, 121 S.

- La Patrie de Tobie : RB 73 (1966) 522-530.

- 4Q Visions de ʿAmram et une citation d'Origène : RB 79 (1972) 77-97.

- The Books of Enoch. Aramaic Fragments of Qumrân Cave 4. Edited with the collaboration of M. Black, Oxford 1976, XV+439 S. + XXXII Pl.

- Ecrits préesseniens de Qumrân : d'Hénoch à Amran. In : Qumrân (s. dort), Paris, Löwen 1978, 91-106.

MILLER Athanasius, Das Buch Tobias (Die Heilige Schrift des AT IV/3), Bonn 1940, VIII+116 S.

MILLER J., Art. : Apollonios (98), PRE 2 (1895) 146ff.

MILNER G.B., Quadripartite Structures : Proverbium 14 (1969) 379-383.

MIRKIN M.A., מדרש רבה, 11 Bde, Tel Aviv 1956-1964.

Die MISCHNA. Text, Uebersetzung und ausführliche Erklärung. Hrsg. v. G. Beer, O. Holtzmann, S. Krauss u. a., Giessen, Berlin 1912-.

MOLL Otto E., Parömiologische Fachausdrücke und Definitionen : Proverbium 10 (1968) 249ff.

MONTGOMERY James Alan, Some Notes on Sachau's Aḥiḳar Papyri : OLZ 15 (1912) 535f.

- Some Correspondences between the Elephantinê Papyri and the Gospels : The Expository Times 24 (1912/13) 428f.

DE MOOR Fl., Tobie et Akhiakar : Muséon NS 2 (1901) 445-489.

MOORE George Foot, Judaism in the First Centuries of the Christian Era. The Age of the Tannaim, 3 Bde, Cambridge I+II : 1927; III : 1930 (Nachdr. in 2 Bdn, New York 1971).

MORGENSTERN J., The CHASIDIM - Who Were They ? : HUCA 38 (1967) 59-73.

MORGENTHALER Robert, Statistische Synopse, Zürich, Stuttgart 1971, 327 S.

MOSES in Schrift und Ueberlieferung. Mit Beiträgen von H. Cazelles, A. Gelin, G. Vermes u. a., Düsseldorf 1963 (fr. Ausg. Tournai 1955), 330 S.

MOTZO Bacchisio, Le ῾Υποθετικά di Filone : Atti della Reale Accademia delle Scienze di Torino 47 (1911/12) 556-573 = Dass., Turin 1912, 20 S.

MRAS Karl, Eusebius, Praeparatio Evangelica (GCS 43/1+2, Eusebius VIII/1+2) Berlin 1954, LX+613 S.; 1956, 590 S.

- Die Hauptwerke des Lukian. Griechisch und Deutsch (Tusculum Bücherei), München 1954, 556 S.

MUELLER Carolus et Theodorus u. a., Fragmenta Historicorum Graecorum, 5 Bde, Paris 1883-1888.

MUELLER Hans-Peter, Magisch-mantische Weisheit und die Gestalt Daniels : Ugarit Forschungen 1 (1969) 79-94.

- Die weisheitliche Lehrerzählung im Alten Testament und seiner Umwelt : Welt des Orients 9 (1977) 77-98.

MUELLER Johannes, Beiträge zur Erklärung und Kritik des Buches Tobit : BZAW 13 (1908) 1-53.

MUELLER Karlheinz, Die Ansätze der Apokalyptik. In: MAIER/SCHREINER, Literatur und Religion (s.dort), Würzburg, Gütersloh 1973, 31-42.

MULLACH Friedrich Wilhelm August, Fragmenta Philosophorum Graecorum (I) collegit, recensuit, vertit, annotavit et prolegomenis illustravit, indicibus instruxit. Poeseos philosophicae caeterorumque ante Socratem philosophorum quae supersunt, Paris 1875, XXVII+575 S.

MUNCK Johannes, Discours d'adieu dans le Nouveau Testament et dans la littérature biblique. In: Aux sources de la tradition chrétienne. Mélanges offerts à Maurice Goguel à l'occasion de son 70. anniversaire (Bibliothèque Théologique), hrsg. v. O Cullmann, Ph.H. Menoud, Neuchâtel, Paris 1950, 155-170.

MURPHY-O'CONNOR Jerome, The Essenes in Palestine : Biblical Archeologist 40 (1977) 100-124 = überarb. Version von : The Essenes and their History : RB 81 (1974) 215-244.

MUSSNER Franz, Der Jakobusbrief (HThK 13/1), Freiburg, Basel, Wien 1975 (3. erw. Aufl.), XXVIII+258 S.

MUYLDERMANS J., Le Discours de Xystus dans la version arménienne d'Evagrius le Pontique : Revue des Etudes Arméniennes 9 (1929) 183-201.

NÁDOR Georg, Jüdische Rätsel aus Talmud und Midrasch (Hegner Bücherei), Köln 1967, 174 S.

- Ein Spruch Hillels (Publikationen der Academia Maimonideana, London, Heidelberg. Eine Schriftreihe über die Geistesgeschichte und Religionsgeschichte des Judentums 1), London 1974, 50 S.

- Altjüdische Volkssprüche (Publikationen der Academia Maimonideana usw. 2), Northwood 1975, 40 S.

The NAG HAMMADI Library in English, translated by Members of the Coptic Gnostic Library Project of the Institute for Antiquity and Christianity, under the Editorship of James M. Robinson, Leiden 1977, XVI+493 S.

NATALICIA REGIS Augustissimi Guilelmi II Imperatoris Germanici ab Universitate Fridericia Guilelmia Rhenana d. XXVII m. ianuarii ... in aula magna hora ... publice concelebranda indicunt Universitatis Rector et Senatus,Bonnae = PROGRAMM zur Feier des Geburtstages seiner Majestät des Kaisers und Königs am 27. Jan. ... hrsg. von Rektor und Senat der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität, Bonn.

NAU François, Apotelesmata Apollonii Tyanensis edidit, latine vertit. In : Patrologia Syriaca (hrsg. v. R. GRAFFIN), Pars I, Tomus II, Paris 1907, 1362-1392 = Le Testament d'Adam et les talismans d'Apollonius de Tyane : Revue de l'Institut Catholique de Paris 12 (1907) 158-173.

- Le mot ôrḥê dans Ahikar et Bar-Bahlul : Journal Asiatique (X^e série) 9 (1907) 149f.

- Le Problème d'Aḥikar : Revue du Clergé français 1908/4 (1. Nov. 1908) 301-309.

- Histoire et sagesse d'Aḥikar l'Assyrien (fils d'Anael, neveu de Tobie). Traduction des versions syriaques avec les pricipales différences des versions arabes, arménienne, grecque, néo-syriaque, slave et roumaine (Documents pour l'étude de la Bible 2), Paris 1909, 308 S.

- Les documents araméens d'Eléphantine (Ve siècle avant notre ère) : ROC 16 (1911) 337-345.

- Aḥiqar et les papyrus d'Eléphantine : RB 9 (1912) 68-79.

- Préceptes anonymes et histoire d'Ahiqar d'après le manuscrit syriaque de Berlin Sach 162 : ROC 19 (1914/15) 209-214.

- Histoire et Sagesse d'Ahiqar d'après le Manuscrit de Berlin "Sachau 162", fol. 86 seq. : ROC 21 (1918/19) 148-160.

- Documents relatifs à Ahiqar : ROC 21 (1918/19) 274-307.356-400 = Dass., Paris 1920, 96 S.

NAUCK Augustus, Porphyrii Philosophi platonici opuscula selecta, Leipzig 1886 (2. Aufl.), XXIV+32o S.

- Tragicorum Graecorum Fragmenta, Leipzig 1889 (2. Aufl.), XXVI+1022 S. (Nachdr. Hildesheim 1964, mit Supplementum ... adiecit B. SNELL, 44 S.).

NESTLE Eberhard, The Story of Ahikar : The Eypository Times 10 (1899) 276f.

NEUGEBAUER O., Notes on Ethopic Astronomy : Orientalia 33 (1964) 49-71.

NEUHAEUSLER Engelbert, Anspruch und Antwort Gottes. Zur Lehre von den Weisungen innerhalb der synoptischen Jesusverkündigung, Düsseldorf 1962, 263 S.

- Der Appell Jesu an die Einsicht des Menschen : BuL 10 (1969) 232-235.

NEUSNER Jacob, A Life of Rabban Yohanan ben Zakkai. Ca. 1-80 C.E. (Studia Post-Biblica 6), Leiden 1962, X+200 S.

- Fellowship in Judaism. The First Century and Today, London 1963, 76 S.

- Development of a Legend : Studies on the Traditions Concerning Yohanan Ben Zakkai (Studia Post-Biblica 16), Leiden 1970, XVII+316 S.

- The Rabbinic Traditions about the Pharisees before 70. Part I : The Masters; Part II : The Houses; Part III : Conclusions, Leiden 1971, I : XVI+427 S.; II : XIV+353 S.; III : XVI+419 S.

- Eliezer Ben Hyrcanus. The Tradition and the Man, 2 Bde (Studies in Judaism in Late Antiquity 3+4), Leiden 1973, I : XVIII+500 S.; II : XII+528 S.

NICKELSBURG Georg W.E. (Jr.), Resurrection, Immortality and Eternal Life in Intertestamental Judaism (HThS 26), Cambridge, Mass. 1972, 202 S.

- Studies on the Testaments of Moses (Septuagint and Cognate Studies 4), Missoula, Mont. 1973, 125 S.

- (Hrsg.), Studies in the Testament of Joseph (Septuagint and Cognate Studies 5), Missoula, Mont. 1975, VII+153 S.

- (Hrsg.), Studies on the Testament of Abraham (Septuagint and Cognate Studies 6), Missoula, Mont. 1976, X+340 S.

NIDITCH Susan, A Test for Formal Variants in Proverbs : JJS 27 (1976) 192-194.

NISSEN Andreas, Tora und Geschichte im Spätjudentum. Zu Thesen Dietrich Rösslers : NT 9 (1967) 241-277.

- Gott und der Nächste im antiken Judentum. Untersuchungen zum Doppelgebot der Liebe (WUNT 15), Tübingen 1974, XVI+487 S.

NOELDEKE Theodor, Rez. : Hoffmann, Syrische Akten persischer Märtyrer : Göttingische gelehrte Anzeigen unter der Aufsicht der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften, Stück 28, 14. Juli 1880, 867-888.

- Rez.: Sachau, Aramäische Papyri und Ostraka : Literarisches Zentralblatt für Deutschland 62 (1911) 1503-1507.

- Untersuchungen zum Achikar-Roman (Abhandlungen der Kgl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Phil.-Hist. Kl. NF 14/4), Berlin 1913, 64 S.

- Zum Achiqar : ZDMG 67 (1913) 766.

NOETSCHER Friedrich, Zur theologischen Terminologie der Qumran-Texte (BBB 10), Bonn 1956, 201 S.

- Gotteswege und Menschenwege in der Bibel und in Qumran (BBB 15), Bonn 1958, 133 S.

NORDEN Eduard, Der vierte heraklitische Brief : Jahrbücher für Classische Philologie, Suppl. 19 (1893) 386-392.

- Der 28. Brief des Diogenes : Jahrbücher für Classische Philologie, Suppl. 19 (1893) 392-410.

- Agnostos Theos. Untersuchungen zur Formengeschichte religiöser Rede, Leipzig, Berlin 1913 (Nachdr. Darmstadt 1974; 6. unver. Aufl.), XIV+410 S.

von NORDHEIM Eckhard, Die Lehre der Alten. Das Testament als Literaturgattung in Israel und im Alten Orient (Diss. theol., maschinenschriftl.), München 1973, 525 S.

NORMANN Friedrich, Christos Didaskalos. Die Vorstellung von Christus als Lehrer in der christlichen Literatur des 1. und 2. Jahrhunderts (Münsterische Beiträge zur Theologie 32), Münster 1967, VIII+192 S.

NOUGAYROL Jean, Les sagesses babyloniennes. Etudes récentes et textes inédits. In: Les Sagesses du Proche Orient Ancien (s.dort), Paris 1963, 41-51.

O'CAROLL James, Tobias and Achikar : Dublin Review 371 (1929) 252-263.

OEPKE Albrecht, Art. : γυνή, ThWNT 1 (1933) 776-790.

OESTERLEY William Oscar E., The Book of Proverbs, London 1929, LXXXVII+294 S.

OHLERT K., Rätsel und Rätselspiele der alten Griechen, Berlin 1912 (2. umgearbeitete Aufl.), VII+252 S.

OLMSTEAD Albert Ten Eyck, Intertestamental Studies : JAOS 56 (1936) 242-257.

ORELLI Ioannes Conradus, Opuscula Graecorum veterum sententiosa et moralia. Graece et Latine, 2 Bde, Leipzig I : 1819, XXXVIII+681 S.; II : 1821, XVIII+806 S.

ORTIZ DE URBINA Ignatius, Patrologia Syriaca, Rom 1958, 250 S.

OTTO A., Die Sprichwörter und sprichtwörtlichen Redensarten der Römer. Gesammelt und erklärt, Leipzig 1890, XLV+436 S. (Nachdr. Hildesheim 1972).

von OTTO Johann Karl Theodor, Iustini Philosophi et Martyris Opera quae feruntur omnia II : Opera Iustini addubitata (Corpus Apologetarum Christianorum saeculi secundi III), Jena 1879, LXX+324 S.

OTZEN Benedikt, Die neugefundenen hebräischen Sektenschriften und die Testamente der zwölf Patriarchen : Studia Theologica 7 (1953; erschienen 1954) 125-157.

OWEN S.G., A. Persi Flacci et D. Iuni Iuvenalis Saturae (BO), Oxford 1908 (2. Aufl.; Nachdr. 1938), XVI+o.S.

PACK Roger A., Artemidori Daldiani Onirocriticon libri V (BT), Leipzig 1963, XXVII+359 S.

PAGE D.L., Selected Papyri in Five Volumes III : Literary Papyri, Poetry. Texts, Translations and Notes, London, Cambridge 1950, XIX+618 S.

PALMER E.H., The Eastern Origin of the Christian Pseudepigraphic Writings : The Journal of Philology 3 (1871) 223-231.

PAPAGEORGIUS Petrus N., Scholia in Sophoclis Tragoedias Vetera e codice Laurentiano denuo collato (BT), Leipzig 1888, XVIII+532 S.

PARET Rudi, Der Koran, 2 Bde, Stuttgart, Berlin, Köln I : 1962, 524 S.; II : 1971, 559 S.

PAYNE SMITH R., Rez. : Land, Anecdota Syriaca I : The Journal of Sacred Literature and Biblical Record. New Series 3 (1863) 187-199.

PEARSON A.C., Sophoclis fabulae (BO), Oxford 1924 (Nachdr. 1953), XXIV+o.S.

PEARSON Birger Albert, Hellenistic Jewish Speculation and Paul. In : WILKEN, Aspects of Wisdom (s.dort), Notre Dame, London 1975, 43-66.

PEEK Werner, Der Isishymnos von Andros und verwandte Texte, Berlin 1930, VII+159 S.

PEEL Malcolm L./ZANDEE Jan/WISSE Frederik, The Teachings of Silvanus (VII,4). In : The Nag Hammadi Library (s.dort), Leiden 1977, 347-361.

PEIPER Rudolfus, Decimi Magni Ausonii Burdigalensis Opuscula (BT), Leipzig 1886, CXXVIII+556 S.

PELLETIER André, Lettre d'Aristée à Philocrate (Sources Chrétiennes 89), Paris 1962, 324 S.

PEPIN Jean, Le "challenge" Homère - Moise aux premiers siècles chrétiens : Revue des sciences religieuses 29 (1955) lo5-122.

PERDUE L.G., The Riddles of Psalm 49 : JBL 93 (1974) 533-542.

PERETTI Aurelio, Teognide nella tradizione gnomologica (Studi classici e orientali 4), Pisa 1953, XI+396 S.

PERLES Felix, Zu "Sachau's Aramäischen Papyrus und Ostraka" I : OLZ 14 (1911) 497-503; II : OLZ 15 (1912) 54-57.

- Die Autonomie der Sittlichkeit im jüdischen Schrifttum. In : Judaica. Festschrift zu Hermann Cohens 70. Geburtstag, Berlin 1912, 103-108.
- Zur Erklärung von Testament Naphthali 2,8ff. : OLZ 30 (1927) 833f.

PERRIN Norman, Wisdom and Apocalyptic in the Message of Jesus. In : The Society of Biblical Literature 108. Annual Meeting Proceedings (ed. Lane C. Mc Gaughy) II, Missoula, Mont. 1972, 543-570.

PERRY Ben Edwin, Studies in the Text-History of the Life and Fables of Aesop (Philol. Monographs, publ. by the American Philological Association 7), Haverford, Penns. 1936, XVI+240 S.

- The Text-Tradition of the Greek Life of Aesop : Transactions and Proceedings of the American Philological Association 64 (1933) 198-244.
- Aesopica. A Series of Texts relating to Aesop or ascribed to him or closely connected with the Literary Tradition that Bears his Name collected and critically edited, in Part translated from Oriental Languages, with a Commentary and historical Essay I : Greek and Latin Texts, Urbana, Ill. 1952, XXIII+765 S.
- Some Addenda to the Life of Aesop : Byzantinische Zeitschrift 59 (1966) 285-304.

PETERSON Erik, Εἷς θεός. Epigraphische, formgeschichtliche und religionsgeschichtliche Untersuchungen (FRLANT 41 NF 24), Göttingen 1926, VIII+ 346 S.

PETZKE G., Die Traditionen über Apollonius von Tyana und das Neue Testament (Studia ad Corpus Hellenisticum Novi Testamenti 1), Leiden 1970, XII+ 264 S.

PFEIFER Gerhard, Ursprung und Wesen der Hypostasenvorstellungen im Judentum (Arbeiten zur Theologie I/31), Stuttgart 1967, 110 S.

PHILIPPSON Robert, Demokrits Sittensprüche : Hermes 59 (1924) 369-419.

- Art. : Diogenes (47a), PRE Suppl. 5 (1931) 153-170.

PHILONENKO Marc, Les interpolations chrétiennes des Testaments des Douze Patriarches et les manuscrits de Qoumrân : RHPhR 38 (1958) 309-343; 39 (1959) 14-38 = Dass., (Cahiers de la RHPhR 35), Paris 1960, 68 S.

- Le Martyre d'Esaie et l'histoire de la secte de Qoumrân. In : Pseudépigraphes de l'Ancient Testament et manuscrits de la Mer Morte I (Cahiers de la RHPhR 41), Paris 1967, 1-10.

- Joseph et Aséneth. Introduction, texte critique, traduction et notes (Studia Post-Biblica 13), Leiden 1968, VIII+265 S.

PICARD Jean-Claude, Apocalypsis Baruchi Graece (Pseudepigrapha Veteris Testamenti Graece 2), Leiden 1967, 61-96.

PIROT L., Art. : Ahikar, DBS 1 (1928) 198-207.

PISTELLI Hermenegildus, Iamblichi Protrepticus ad fidem Codicis Florentini (BT), Leipzig 1888, XIV+170 S.

des PLACES Eduard/DIES A., Platon. Oeuvres complètes, Tomes XI/1+2; XII/1+2 : Les Lois (Collection des Universités de France), Paris XI : 1951; XII : 1956.

PLATH Margarete, Zum Buch Tobit : Theologische Studien und Kritiken 74 (1901) 377-414.

van der PLOEG J., Les Pauvres d'Israel et leur Piété : OTS 7 (1950) 236-270.

PLOEGER Otto, Theokratie und Eschatologie (WMANT 2), Neukirchen 1959 (2. Aufl.) 142 S.

POGNON H., Rez. : Sachau, Aramäische Papyrus und Ostraka : Revue d'Assyriologie et d'Archéologie Orientale 9 (1912) 27-30.

POHLENZ Max, Stoa und Stoiker I : Die Gründer, Panaitios, Poseidonios (Die Bibliothek der Alten Welt. Griechische Reihe), Zürich 1950, XXIX+386 S.

POHLMANN Karl Friedrich, Studien zum dritten Esra. Ein Beitrag zur Frage nach dem ursprünglichen Schluss des chronistischen Geschichtswerkes (FRLANT 104), Göttingen 1970, 164 S.

POLAG Athanasius, Die Christologie der Logienquelle (WMANT 45), Neukirchen 1977, IX+213 S.

P. P., Rez. : Nau, Documents relatifs à Ahiqar : Analecta Bollandiana 40 (1922) 202f.

PREISENDANZ Karl, Art. : Salomo (4), PRE Suppl. 8 (1956) 660-704.

von PREMERSTEIN Anton, Griechisch-heidnische Weise als Verkünder christlicher Lehre in Handschriften und Kirchenmalereien. In : Festschrift der Nationalbibliothek in Wien. Hrsg. zur Feier des 200-jährigen Bestehens des Gebäudes, Wien 1926, 647-666.

- Neues zu den apokryphen Heilsprophezeiungen heidnischer Philosophen in Literatur und Kirchenkunst : Byzantinisch-neugriechische Jahrbücher 9/1 (1930/31) 338-374.

PREUSS Horst Dietrich, Erwägungen zum theologischen Ort alttestamentlicher Weisheitsliteratur : Evangelische Theologie 30 (1970) 393-417.

PREUSS Julius, Biblisch-talmudische Medizin. Beiträge zur Geschichte der Heilkunde und der Kultur überhaupt, Berlin 1923 (3. Aufl.), 735 S.

PRITCHARD James Bennet, Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament, Princeton, New Jersey 1955 (2. Aufl.), XXI+758 S.; + Suppl.-Bd 1969, 57-240.

- (Hrsg.), Solomon and Sheba, London 1974, 160 S.

PROGRAMM zur Feier des Geburtstages ... s. NATALICIA Regis Augustissimi.

PSEUDEPIGRAPHA I. Pseudopythagorica - Lettres de Platon - Littérature pseudépigraphique juive. Huit exposés suivis de discussions par R. Syme, W. Burkert, H. Thesleff (Fondation Hardt pour l'étude de l'antiquité classique. Entretiens 18), Vandoeuvres, Genève 1971 (1972) 404 S.

QUMRÂN. Sa piété, sa théologie et son milieu, par M. DELCOR (et alii) (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 46), Paris, Löwen 1978, 427 S.

von RAD Gerhard, Die Vorgeschichte der Gattung von 1Kor 13,4-7. In : Geschichte und Altes Testament. Albrecht Alt zum 70. Geburtstag dargebracht (Beiträge zur historischen Theologie 16), Tübingen 1953,153-168 = in : DERS., Gesammelte Studien zum AT (ThB 8), München 1961 (2. Aufl.), 281-296.

- Theologie des Alten Testaments, 2 Bde (Einführung in die evangelische Theologie 1), München I : 1957 (5. Aufl. 1966); II : 1960 (5. Aufl. 1968).

- Weisheit in Israel, Neukirchen 1970, 427 S.,

- Christliche Weisheit ? : Evangelische Theologie 31 (1971) 150-155.

RANKE Kurt, Art.: Einfache Formen, Das Fischer Lexikon, Literatur II/1, Frankfurt am Main 1965, 184-200.

RANKIN Oliver Shaw, Israel's Wisdom Literature. Its Bearing on Theology and the History of Religion, Edinburgh 1936 (Nachdr. New York 1969), XVI+271 S.

RANSTON Harry, Ecclesiastes and the Early Greek Wisdom Literature, London 1925, 154 S.

RAPHAEL Freddy u.a., L'Apocalyptique (Etudes d'histoire des religions 3), Paris 1977, 232 S.

RAPPAPORT Salomo, Agada und Exegese bei Flavius Josephus (Veröffentlichungen der Oberrabbiner Dr. H.P. Chajes-Preisstiftung an der israelitisch-theologischen Lehranstalt in Wien 3), Wien 1930, XXXVI+140 S.

RASPANTE Ign., Sulla composizione e sull'autore del "carme pseudofocilideo", Catania 1913, 132 S.

RECH Ph., Art. : Ameise, RAC 1 (1950) 375-377.

REINACH Théodore, Textes d'auteurs grecs et romains relatifs au judaïsme (Fontes Rerum Iudaicarum 1), Paris 1895 (Nachdr. Hildesheim 1963), 375 S.

- Un conte Babylonien dans la littérature juive, le roman d'Akhikhar : REJ 38 (1899) 1-13.

REINER E., The Etiological Myth of the 'Seven Sages' : Orientalia NS 30 (1961) 1-11.

REITZENSTEIN Richard, Hellenistische Wundererzählungen, Leipzig 1906 (2. unver. Aufl.; Nachdr. Darmstadt 1963), 171 S.

RENAN Ernest, Lettre à M. Reinaud, sur quelques manuscrits syriaques du musée Britannique, contenant des traductions d'auteurs Grecs profanes et des traités philosophiques : Journal Asiatique, Série 4, 19 (1852), 293-333.

RENGSTORF Karl Heinrich (Hrsg.), Die Tosefta. Text / Uebersetzung / Erklärung (Rabbinische Texte I, Die Tosefta 1,1-2; 3/Hefte 1-3; 4,3; 6,1-3), Stuttgart 1952 (6/Heft 5)-1976 (4,3).

RESCH Alfred, Agrapha. Aussercanonische Schriftfragmente. Gesammelt und untersucht und in zweiter, völlig neu bearbeiteter, durch alttestamentliche Agrapha vermehrter Auflage hrsg. (TU 15/3+4), Leipzig 1906 (Nachdr. Darmstadt 1974), XVI+426 S.

RESE Martin, Formeln und Lieder im Neuen Testament. Einige notwendige Anmerkungen. Verkündigung und Forschung (= Beihefte zu "Evangelische Theologie) 15 (1970) 75-95.

REYNOLDS L.D., L. Annaei Senecae ad Lucilium Epistulae morales, 2 Bde (BO), Oxford 1965 (Nachdr. 1969), XX+554 S.

RICHARDS H., The Saying of Simonides : The Classical Quarterly 1 (1907) 41.

RICHTER Wolfgang, Exegese als Literaturwissenschaft. Entwurf einer alttestamentlichen Literaturtheorie und Methodologie, Göttingen 1971, 211 S.

RIESENFELD Harald, ΑΠΛΩΣ. Zu Jak. 1,5 : Coniectanea Neotestamentica 9 (1944) 33-41.

RIESS E., Art. : Astrologie, PRE 2 (1896) 1802-1828.

RIESSLER Paul, Altjüdisches Schrifttum ausserhalb der Bibel, übersetzt und erklärt, Augsburg 1928 (Nachdr. Heidelberg 1966), 1342 S.

RINGGREN Helmer, Word and Wisdom. Studies in the Hypostatization of Divine Qualities and Functions in the Ancient Near East, Lund 1947, 232 S.

ROBINSON James M., Logoi Sophon : Zur Gattung der Spruchquelle Q. In : KOESTER/ROBINSON, Entwicklungslinien (s.dort) Tübingen 1971, 66-106.

- Jesus as Sophos and Sophia : Wisdom Tradition and the Gospels. In : WILKEN, Aspects of Wisdom (s.dort), Notre Dame, London 1975, 1-16.

ROESSLER Dietrich, Gesetz und Geschichte. Untersuchungen zur Theologie der jüdischen Apokalyptik und der pharisäischen Orthodoxie (WMANT 3), Neukirchen 1962 (2. Aufl.), 119 S.

ROMANIUK Casimir, Le Thème de la Sagesse dans les documents de Qumran : RQ 9 (1978) 429-435.

RONCAGLIA M., Art. : Alf Laila Wa-Laila, Kindlers Literatur Lexikon im dtv 3 (München 1974) 919.

van ROON A., The Relation between Christ and the Wisdom of God according to Paul : NT 16 (1974) 207-239.

ROSE Martin, Jahwe. Zum Streit um den alttestamentlichen Gottesnamen (Theologische Studien 122), Zürich 1978, 44 S.

ROSS W.D., Aristotelis ars rhetorica (BO), Oxford 1959, XIII+206 S.

ROSSBROICH Martinus, De Pseudo-Phocylideis (Diss. phil.), Münster 1910, 103 S.

ROST Leonhard, Bemerkungen zu Ahiqar : Mitteilungen des Instituts für Orientforschung 15 (1969) 308-11.

- Einleitung in die alttestamentlichen Apokryphen und Pseudepigraphen einschliesslich der grossen Qumran-Handschriften, Heidelberg 1971, 150 S.

ROTHSTEIN Wilhelm, Das Buch Baruch, APAT I, Tübingen 1900, 213-225.

RUDOLPH Kurt, Die Gnosis. Wesen und Geschichte einer spätantiken Religion, Göttingen 1978, 436 S.

RUDOLPH Wilhelm, Esra und Nehemia samt 3. Esra (Handbuch zum AT 20), Tübingen 1949, XXXII+220 S.

RUPPERT Lothar, Das Buch Tobias - ein Modellfall nachgestaltender Erzählung. In : Wort, Lied und Gottesspruch. Beiträge zur Septuaginta. FS für Josef Ziegler (FzB 1), Würzburg 1972, 109-119.

- Zur Funktion der Achikar-Notizen im Buch Tobias : BZ 20 (1976) 232-237.

RUPPRECHT Karl, Art. : παροιμίαι, und : Paroimiographoi, PRE 18/2 (1949) 1707-1735.1735-1778.

RUSCHENBUSCH Eberhard, Σόλωνος νόμοι. Die Fragmente des solonischen Gesetzeswerkes mit einer Text- und Ueberlieferungsgeschichte (Historia, Einzelschriften Heft 9), Wiesbaden 1966, X+140 S.

RUSSELL David Syme, The Method and Message of Jewish Apocalyptic, 200 BC - AD 100 (The Old Testament Library), London 1964, 464 S.

RYSSEL B., Die syrische Uebersetzung der Sextus-Sentenzen : Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie 38 NF 3 (1895) 617-630; 39 NF 4 (1896) 568-624; 40 NF 5 (1897) 131-148.

RYSSEL Victor, Die Sprüche Jesus', des Sohnes Sirachs, APAT I, Tübingen 1900, 230-475.

RZACH Aloisius, Hesiodi Carmina accedit Homeri et Hesiodi Certamen (BT), Leipzig 1902, XII+460 S.

SACHAU Eduard, Inedita Syriaca. Eine Sammlung syrischer Uebersetzungen von Schriften Griechischer Profanliteratur. Mit einem Anhang. Aus den Handschriften des Brittischen Museums hrsg. Halle 1870 (Nachdr. Hildesheim 1968), XV+134 S.

- Aramäische Papyrus und Ostraka aus einer jüdischen Militär-Kolonie zu Elephantine. Altorientalische Sprachdenkmäler des 5. Jahrh. v. Chr., Leipzig 1911 (Nachdr. 1973), I : XXIX+290 S.; II : 75 Taf.

SAEBO M., Art. : סוד, ThHWAT 2 (1976) 144-148.

SAFRAI Shmuel/STERN Menachem (Ed.), The Jewish People in the First Century. Historical Geography, Political History, Social, Cultural and Religious Life and Institutions, 2 Bde (Compendia Rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum I/1+2), Assen, Amsterdam I/1 : 1974, XXI+560 S.; I/2 : 1976, X+561-1283 S.

Les SAGESSES du Proche Orient Ancien. Colloque de Strasbourg 17-19 mai 1962 (Bibliothèque des centres d'études supérieures spécialisés d'Histoire des Religions de Strasbourg), Paris 1963, 208 S.

SALDARINI Anthony J., The End of the Rabbinic Chain of Tradition : JBL 93 (1974) 97-106.

- The Fathers according to Rabbi Nathan (Abot De Rabbi Nathan) Version B. A Translation and Commentary (Studies in Judaism in Late Antiquity 11), Leiden 1975, XIII+333 S.

- Last Words and Deathbed Scenes in Rabbinic Literature : JQR 68 (1977) 28-45.

SALZBERGER Georg, Die Salomo-Sage in der semitischen Literatur. Ein Beitrag zur vergleichenden Sagenkunde. I. Teil : Salomo bis zur Höhe seines Ruhms (Diss. Heidelberg), Berlin-Nikolassee 1907, 129 S. (mehr nicht erschienen).

SANDBACH F.H., Menandri Reliquiae Selectae (BO), Oxford 1977, XV+340 S.

SANDERS Ed. Parish, The Tendencies of the Synoptic Tradition (SNTS Monograph Series 9), Cambridge 1969, XIV+327 S.

SANDERS Jack T., The New Testament Christological Hymns : Their Historical Religious Background (SNTS Monograph Series 15), Cambridge 1971, XII+163 S.

SANDERS Jim Alvin, The Dead Sea Psalms Scroll, Ithaca NY 1967, XII+174 S.

SANDERS Louis, L'Hellénisme de Saint Clément de Rome et le paulinisme (Studia Hellenistica 2), Louvain 1943, XXXI+182 S.

SANDMEL Samuel, Philo's Place in Judaism. A Study in Conception of Abraham in Jewish Literature : HUCA 25 (1954) 209-237; 26 (1955) 151-332.

SATTLER Walther, Die Anawim im Zeitalter Jesu Christi. In : Festgabe für Adolf Jülicher zum 70. Geburtstag 26. Januar 1927, Tübingen 1927, 1-15.

SAUER G., Art. : אף, ThHWAT 1 (1971), 220-224.

- Art. : דרך, ThHWAT 1 (1971) 456-460.
- Art. : קנאה, ThHWAT 2 (1976), 647-650.

SCALIGER Josephus Justus, Animadversiones in Chronologica Eusebii. Als eigenpaginierte Abh. in : DERS., Thesaurus Temporum. Eusebii Pamphili Caesareae Palaestinae Episcopi Chronicorum Canonum omnimodae historiae libri duo, interprete Hieronymo, ex fide vetustissimorum Codicum castigati ... Opera ac Studio I.I. S. ... Lugduni Batavorum 1606, 238 S.; 2. Aufl. Amsteldamo 1658, 260 S. (danach zit.).

SCOTT R.B.Y., The Study of the Wisdom Literature : Interpretation 24 (1970) 20-45.

SEEBERG Alfred, Der Katechismus der Urchristenheit, Leipzig 1903 (unveränderter Nachdruck München 1966 (ThB 26), mit einer Einführung von Ferdinand Hahn), 281 (+XXXII) S.

SEIDEL M., Bemerkungen zu den aramäischen Papyrus und Ostraka aus Elephantine : ZAW 32 (1912) 292-298.

SEILER Friedrich, Deutsche Sprichwörterkunde (Handbuch des deutschen Unterrichts an höheren Schulen IV/3, München 1922, X+457 S.

SELIGSOHN Max/MONTGOMERY Mary W.,/PRICE Ira Maurice, Art. : Solomon, Jewish Encyclopedia 11 (1905) 436-448.

SELLIN Ernst/FOHRER Georg, Einleitung in das Alte Testament, Heidelberg 1969 (11.Aufl.), 598 S.

SHACHTER Jacob/FREEDMAN H., Sanhedrin translated into English. In : The Babylonian Talmud (s.dort), Seder Neziḳin III, London 1935, XVI+863 S.

SHARVIT Baruch, Virtue of Wisdom in the Image of the Zaddik in the Manual of Discipline (Hebr.) : Beth Mikra 59 (1974) 526-530. 599 (engl. Res.).

SI BOUBAKEUR HAMZA Le Cheikh, Le Coran, 2 Bde (Le Trésor spirituel de l'humanité), Paris 1972, XIX+1389 S.

SILBERMAN Lou H., The Queen of Sheba in Judaic Tradition. In : PRITCHARD, Solomon (s.dort), London 1974, 65-84.

SITZLER J., Rez. : Rossbroich, De Pseudo-Phocylideis : Wochenschrift für klassische Philologie 29 (1912) 449-457.

- Rez. : Raspante, Sulla composizione : Wochenschrift für klassische Philologie 33 (1916) 699-702.

SJOEBERG Erik/STAEHLIN Gustav/PROKSCH Otto, Art. : οργη, D. Das Spätjudentum, ThWNT 5 (1954) 413-419.

SKLADNY Udo, Die ältesten Spruchsammlungen in Israel, Göttingen 1962, 96 S.

SLINGERLAND Howard Dixon, The Testaments of the Twelve Patriarchs. A Critical History of Research (SBL, Monograph Series 21), Missoula, Mont. 1977, X+122 S.

- The Testament of Joseph : A Redaction-Critical Study : JBL 96 (1977) 507-516.

SMEND Rudolf, Alter und Herkunft des Achikar-Romans und sein Verhältnis zu Aesop : BZAW 8 (1908) 55-125.

- Rez.: Sachau, Aram. Papyrus und Ostraka : ThLZ 37 (1912) 387-393.

SMITH David, Our Lord's use of common proverbs : The Expositor Ser. 6, Vol. 6 (1902) 441-454.

SNELL Bruno, Leben und Meinungen der Sieben Weisen. Griechische und Lateinische Quellen aus 2000 Jahren mit der deutschen Uebertragung (Tusculum Bücher), München 1938, 180 S.

- Dichtung und Gesellschaft. Studien zum Einfluss der Dichter auf das soziale Denken und Verhalten im Alten Griechenland, Hamburg 1965, 204 S.

SOBHY G.P.G., Miscellanea (2., Demotica) : Journal of Egypt Archaeology 16 (1930) 3-5, Taf. III-VIII.

von SODEN W., Die Unterweltsvision eines assyrischen Kronprinzen nebst einigen Beobachtungen zur Vorgeschichte des Ahiqar-Romans : Zeitschrift für Assyrologie und verwandte Gebiete 43 NF 9 (1936) 1-31.

SOLMSEN Friedrich/MERKELBACH Reinhold/WEST M.L., Hesiodi Theogonia, Opera et Dies, Scutum. Fragmenta selecta (BO), Oxford 1970, XXV+246 S.

SPENGEL Leonardus/HAMMER C., Rhetores Graeci I (BT), Leipzig 1894, XVI+416 S.

SPICQ Ceslas, La vertu de Simplicité dans l'Ancien et le Nouveau Testament : RSPhTh 22 (1933) 5-26.

- Notes de lexicographie néo-testamentaire I (Orbis Biblicus et Orientalis 22/1), Fribourg, Göttingen 1978, 523 S.

SPIEGELBERG W., Achikar in einem demotischen Text der römischen Kaiserzeit : OLZ 33 (1930) 961.

SPIJKERMAN Augusto, Chronique du Musée de la Flagellation : Liber Annuus 12 (1961/62) 323-333.

SPINNER Salomon, Herkunft, Entstehung und antike Umwelt des hebräischen Volkes : Neu dargestellt im Lichte der alten Urkunden, Neuausgrabungen und der allgemeinen Geschichte der Völker Vorderasiens, Wien 1933, VIII+539 S.

SPITTA Friedrich, Der Brief des Jakobus. In : DERS., Zur Geschichte und Literatur des Urchristentums II, Göttingen 1896, 1-237.

SUGGS M. Jack, Wisdom, Christology and Law in Matthew's Gospel, Cambridge, Mass. 1970, 123 S.

- The Christian Two Way Tradition : Its Antiquity, Form, and Function. In : Studies in New Testament (s.dort), Leiden 1972, 60-74.

SULZBACH A., Targum Scheni zum Buch Esther, übersetzt und mit Anmerkungen versehen, Frankfurt am Main 1920, 118 S.

SUSEMIHL Franz, Geschichte der griechischen Literatur in der Alexandrinerzeit, 2 Bde, Leipzig I: 1891, XVI+907 S.; II : 1892, XVI+771 S. (Nachdr. 1965).

SYLBURG Friderich, Epicae elegiacaeque minorum poetarum gnomae, graece et latine : Pythagorae sc. Phocylidis, Theognidis, Solonis, & aliorum qui auersa pagina recensentur ... opera et studio F.S., Frankfurt 1591, 14+110 S. (danach zit.) (2. Aufl., Utrecht 1659).

SCHADEWALDT Wolfgang, Legende von Homer dem fahrenden Sänger. Uebertragen und erläutert (Lebendige Antike), Zürich, Stuttgart 1959, 80 S.

SCHECHTER Solomon, מסכת אבות דרבי נתן בשתי נוסחאות. Aboth de Rabbi Nathan. Edited from Manuscripts with an Introduction, Notes and Appendices, Wien 1887 (Nachdr. New York 1967, Newly corr. Ed.), XXXVI+176 S.

- The Riddles of Salomon in Rabbinic Literature : Folklore 1 (1890) 349-358.

SCHENCKE Wilhelm, Die Chokma (Sophia) in der jüdischen Hypostasenspekulation. Ein Beitrag zur Geschichte der religiösen Ideen im Zeitalter des Hellenismus (Skrifter utgit av Videnskapsselkapet i Kristiania, II. Hist.-filos. Klasse, N. 6), Kristiania 1913, 92 S.

SCHENKE Hans Martin, Die Tendenz der Weisheit zur Gnosis. In : Gnosis. Festschrift für Hans Jonas. In Verb. mit U. Bianchi, M. Krause, J. M. Robinson und G. Widengren hrsg. v. Barbara Aland, Göttingen 1978, 544 S.

SCHENKL Heinrich, Pythagoräersprüche in einer Wiener Handschrift : Wiener Studien 8 (1886) 262-281.

- Florilegia duo graeca : Jahresbericht über das K.K. Akademische Gymnasium in Wien für das Schuljahr 1887-88 (Wien 1888) 1-18.

- Die Epiktetischen Fragmente. Eine Untersuchung zur Ueberlieferungsgeschichte der griechischen Florilegien : Sitzungesberichte der Akademie der Wissenschaften in Wien, Phil.-Hist. Kl. 115 (1888) 443-546.

- Das Florilegium Ἄριστον καὶ πρῶτον μάθημα : Wiener Studien 11 (1889) 1-42.

- Epicteti Dissertationes ab Arriano digestae. Ad fidem codicis bodleiani recensuit H.SCH. Accedunt fragmenta enchiridion ex recensione Schweighaeuseri, gnomologiorum epicteteorum reliquiae. Ed. minor, Leipzig 1898, XIV+499 S.

SCHICK Eduard, Formgeschichte und Synoptikerexegese. Eine kritische Untersuchung über die Möglichkeit und die Grenzen der formalgeschichtlichen Methode (Ntl Abh 18/2+3), Münster 1940, XXIII+280 S.

SCHILLE Gottfried, Frühchristliche Hymnen, Berlin 1965, 161 S.

SCHLATTER Adolf, Geschichte Israels von Alexander dem Grossen bis Hadrian, Stuttgart 1906 (2. Aufl.); 1925 (3. Aufl.), 464 S.

SCHMID Hans Heinrich, Wesen und Geschichte der Weisheit. Eine Untersuchung zur altorientalischen und israelitischen Weisheitsliteratur (BZAW 101), Berlin 1966, XIII+250 S.

SCHMID Wilhelm, Der Atticismus in seinen Hauptvertretern von Dyonysius von Halikarnass bis auf den Zweiten Philostratus, 5 Bde. Stuttgart 1887-97.

SCHMID Wilhelm/STAEHLIN Otto, Geschichte der griechischen Literatur, 7 Bde (Handbuch der Altertumswissenschaften 7), München I/1-5 : 1929-1948; II/1+2 : 1920+1924 (= 6. Aufl. von Wilhelm VON CHRIST's Geschichte der griechischen Literatur).

SCHMIDT Francis, Le Testament d'Abraham : Introduction, édition de la récension courte, traduction et notes, 2 Bde (Diss. theol.; maschinenschriftlich), Strassburg 1971, 132+164 S.

SCHMIDT Hans, Zu Jdc 14 : ZAW 39 (1931) 316.

SCHMIDT Johannes, Studien zur Stilistik der alttestamentlichen Spruchliteratur (Atl Abh 13/1), Münster 1936, X+76 S.

SCHMIDT Johann Michael, Die jüdische Apokalyptik. Die Geschichte ihrer Erforschung von den Anfängen bis zu den Textfunden von Qumran, Neukirchen 1976 (2. Aufl.), XXIX+343 S.

SCHMIDT Karl Ludwig, Die Stellung der Evangelien in der allgemeinen Literaturgeschichte. In : Εὐχαριστήριον II (s. dort), Göttingen 1923, 50-134.

SCHMIDT Leopold, Die Ethik der alten Griechen, 2 Bde, Berlin 1882 (Nachdr. in 1 Bd, Stuttgart, Bad Cannstatt 1964) I : VI+400 S.; II : VI+494 S.

SCHMIDT Moriz, Verbesserungsvorschläge zu schwierigen Stellen griechischer Schriftsteller : Rheinisches Museum für Philologie 26 (1871) 161-234.

SCHMIDT W. H., Art. : יצר, ThHWAT 1 (1971) 761-765.

SCHMITHALS Walter, Die Apokalyptik. Einführung und Deutung, Göttingen 1973, 192 S.

SCHMITT Christian, Der weise Achikar der morgenländischen Sage und der Achi-

kar des Buches Tobias nach der Uebersetzung der Siebenzig : Pastor Bonus 26 (1913/14) 83-90.

SCHMITZ Otto, Abraham im Spätjudentum und im Urchristentum. In : Aus Schrift und Geschichte. Theologische Abhandlungen. Adolf Schlatter zu seinem 70. Geburtstag dargebracht, Stuttgart 1922, 99-123.

SCHNAPP Friedrich, Die Testamente der Patriarchen untersucht, Halle 1884, 88 S.

- Die Testamente der 12 Patriarchen, der Söhne Jakobs, APAT II, Tübingen 1900, 458-488.492-506.

SCHOEDEL William R., "Topological" Theology and some Monistic Tendencies in Gnosticism. In : Essays on the Nag Hammadi Texts in Honour of A. Böhlig, ed. by M. Krause (Nag Hammadi Studies 3), Leiden 1972, 88-108.

- Jewish Wisdom and the Formation of the Christian Ascetic. In : WILKEN, Aspects of Wisdom (s.dort), Notre Dame, London 1975, 169-199.

SCHOENE Wilhelm/Eisenhut Werner, Sallust. Werke und Schriften. Lateinisch und Deutsch (Tusculum Bücherei), Stuttgart 1975 (3. Aufl.), 560 S.

SCHOLER David M., Nag Hammadi Bibliography 1948-1969 (Nag Hammadi Studies 1), Leiden 1971, XVI+201 S.

- Bibliographia Gnostica, Supplementa I-VI : NT 13 (1971) 322-336; 14 (1972) 312-331; 15 (1973) 327-345; 16 (1974) 316-336; 17 (1975) 305-336; 19 (1977) 293-336.

SCHOLLMEYER P.A., Die Herkunft der Achikarsprüche : Theologie und Glaube 4 (1912) 660f.

SCHREINER Josef, Alttestamentlich-jüdische Apokalyptik. Eine Einführung (Biblische Handbibliothek 6), München 1969, 203 S.

- Die apokalyptische Bewegung. In : MAIER/SCHREINER, Literatur und Religion (s.dort), Würzburg, Gütersloh 1973, 214-253.

SCHRENK Gottlob/QUELL Gottfried, Art. : πατήρ, ThWNT 5 (1954) 946-1016.

SCHUEPPHAUS Joachim, Die Psalmen Salomos. Ein Zeugnis Jerusalemer Theologie und Frömmigkeit in der Mitte des vorchristlichen Jahrhunderts (Arbeiten zur Literatur und Geschichte des hellenistischen Judentums 7), Leiden 1977, XII+163 S.

SCHUERER Emil, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi, 4 Bde, Leipzig 1901-1911 (4. Aufl.,; Nachdr. in 3 Bdn, Hildesheim 1970).

- /VERMES Geza/MILLAR Fergus, The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B.C - A.D. 135). A New English Version rev. and ed., Edinburgh 1973, XVI+614 S.

SCHUERMANN Heinz, Die Christusoffenbarung. Das hermeneutische Hauptproblem der Verkündigung Jesu. Eschato-logie und Theo-logie im gegenseitigen Verhältnis. In : Gott in Welt I (Festgabe für Karl Rahner), Freiburg, Basel, Wien 1964, 579-607 = in : DERS., Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zu den synoptischen Evangelien. Beiträge, Düsseldorf 1968, 13-35.

SCHULTHESS, Friederich, Die Sprüche des Menander, aus dem Syrischen übersetzt ZAW 32 (1912) 199-224.

SCHULTZ Ferdinand, Die sprüche der delphischen säule : Philologus 24 (1866) 193-226.

SCHULTZ Wolfgang, Rätsel aus dem hellenischen Kulturkreise. I. Die Rätselüberlieferung. II. Erläuterungen zur Rätselüberlieferung (Mythologische Bibliothek 3/1 und 5/1), Berlin I : 1909, XX+159 S.; II : 1912, III+160

- Simsons Rätsel : OLZ 13 (1910) 521-531; 14 (1911) 250-252 (Nachtrag).
- Art. : Rätsel, PRE 2. R. 1 (1914) 62-125.

SCHULZ Siegfried, Q. Die Spruchquelle der Evangelisten, Zürich 1972, 508 S.

- Griechisch-deutsche Synopse der Q-Ueberlieferungen, Zürich 1972, 106 S.

SCHMUMPP Meinrad M., Tobit und Ahikar. In : DERS., Das Buch Tobias (Exegetisches Handbuch zum AT 11), Münster in Westf. 1933, LXIX-LXXIV.

SCHWAB Moise, Le Talmud de Jérusalem. Traduit pour la première fois en français, 11 Bde, Paris 1871-1890.

SCHWARTZ Eduard, Art. : Alexandros (88) von Milet, PRE 1 (1894) 1449-1452.

- Eusebius, Die Kirchengeschichte (GCS 9/1+2, Eusebius II/1+2), Leipzig I : 1903, 507 S.; II : 1908, 510-904.

SCHWARTZ Jacques, Pseudo-Hesiodeia. Recherches sur la composition, la diffusion et la disparition d'oeuvres attribuées à Hésiode, Paris (?) 1960, 662 S.

- Lucien de Samosate. Philopseudes et De morte Peregrini. Avec Introduction et commentaire (Publication de la Faculté de Lettres de l'Université de Strasbourg. Textes d'étude 12), Paris 1963 (2. Aufl.), 113 S.

SCHWEIZER Eduard, Zur Herkunft der Präexistenzvorstellung bei Paulus : Evangelische Theologie 19 (1959) 65-70 = in : DERS., Neotestamentica. Deutsche und englische Aufsätze 1951-1963, Zürich, Stuttgart 1963, 105-109.

- Aufnahme und Korrektur jüdischer Sophiatheologie im Neuen Testament. In : Hören und Handeln (FS Ernst Wolf), München 1962, 330-340 = in : DERS., Neotestamentica (s.o.), 110-121.

SCHWYZER Eduard, Griechische Grammatik. Auf der Grundlage von K. Brugmanns Griechischer Grammatik, 4 Bde (Handbuch der klassischen Altertumswissenschaft II/1), München I : 1968 (4. Aufl.); II+III : 1966+1968 (3. Aufl.); IV : 1971.

STAEHLIN Gustav, Art. : ὀργή, E. Der Zorn des Menschen und der Zorn Gottes im NT, ThWNT 5 (1954) 419-448.

STAEHLIN Otto, Die hellenistisch-jüdische Litteratur. In : SCHMID/STAEHLIN, Geschichte der griechischen Literatur (s. dort) II/1, München 1920 (6. Aufl.), 535-656 (auch als Separatum).

- Clemens Alexandrinus III : Stromata VII und VIII - Excerpta ex Theodoto - Eclogae propheticae - Quis dives salvetur - Fragmente (GCS 17, Clemens Al. III), Leipzig 1909, XC+231 S.
- /FRUECHTEL Ludwig, Clemens Alexandrinus II : Stromata Buch I-VI (GCS 52), Berlin 1960 (3. Aufl.), XV+540 S.
- /TREU Ursula, Clemens Alexandrinus I : Protrepticus und Paedagogus (GCS 12, Clemens Al. I), Berlin 1972 (3. durchges. Aufl.), XCIII+365 S.
- Des Clemens von Alexandreia ausgewählte Schriften aus dem Griechischen übersetzt, 5 Bde, München 1934-1938.

STARCKY Jean, Un texte messianique araméen de la grotte 4 de Qumrân. In : Mémorial du Cinquantenaire 1914-1964, Ecoles des langues orientales anciennes de l'Institut Catholique de Paris (Travaux de l'Institut Catholique des Paris 10), Paris 1964, 51-66.

STAUFFER Ethelbert, Art. : θεός (II-IV), ThWNT 4 (1942) 95-122.

- Die Theologie des Neuen Testaments, Gütersloh 1948 (4. verb. Aufl.), XV+361 S. + 111 Abb.
- Art. : Abschiedsreden, RAC 1 (1950) 29-35.

STECK Odil Hannes, Israel und das gewaltsame Geschick der Propheten. Untersuchungen zur Ueberlieferung des deuteronomistischen Geschichtsbildes im Alten Testament, Spätjudentum und Urchristentum (WMANT 23), Neukirchen 1967, 380 S.

STEGEMANN Hartmut, Nach Fertigstellung des Textverzeichnisses von C.H. Burchard neu veröffentlichte und darüber hinaus neu oder detaillierter bekannt gewordene Texte aus 4Q, 11Q und Masada (Stand : Sommer 1966) : ZDPV 83 (1967) 95-101.

STEIN Siegfried, The Influence of Symposia-Literature on the Literary Form of the Pesaḥ Haggada : JJS 8 (1957) 13-44 = in : FISCHEL, Essays (s. dort), New York 1977, 198-229.

STEINSCHNEIDER Moritz, Alphabetum Syracidis utrumque, cum expositione antiquâ (narrationes et fabulas continente), Berlin 1858, 36 S.

STERN Menachem, Greek and Latin Authors on Jews and Judaism. Vol. I : From Herodotus to Plutarch (Fontes ad res judaicas spectantes), Jerusalem 1974, XVIII+576 S.

STERNBACH Leo, De Gnomologio Vaticano inedito : Wiener Studien 9 (1887) 175-206; 10 (1888) 1-49.211-260; 11 (1889) 43-64.192-242 = DERS., Gnomologium Vaticanum e codice vaticano greac 753, mit einem Vorwort zum Neudruck von O. LUSCHNAT (Texte und Kommentare 2), Berlin 1963, XII+204 S.

STOEBE H.J., Art. : טוב, ThHWAT 1 (1971) 652-664.

STONE Michael (Ed.), The Testament of Levi : A First Study of the Armenian MSS of the Testaments of the XII Patriarchs in the Convent of St. James, Jerusalem, with Text, Critical Apparatus, Notes and Translation, Jerusalem 1969, X+203 S.

- Art.: Ahikar, Encyclopaedia Judaica 2 (1971) 461f.
- The Testament of Abraham. The Greek Recensions (Texts and Translations Pseudepigrapha Series 2), Missoula, Mont. 1972, 89 S.
- New Evidence for the Armenian Version of the Testaments of the Twelve Patriarchs : RB 84 (1977) 94-107.

STORY Cullen I.K., The Book of Proverbs and Northwest Semitic Literature : JBL (1975) 319-337.

STRACK Hermann Leberecht, Rez. : Ungnad, Aramäische Papyrus : ZDMG 65 (1911) 832-838.

- Rez. : Sachau, Aramäische Papyrus und Ostraka : ZDMG 65 (1911) 826-832.
- Einleitung in Talmud und Midrasch, München 1920 (5. Aufl.), XII+233 S.

STRAUSS Manfred, Art. : Maṣḥafa Falāsfā Ṭabībān, Kindler's Literaturlexikon 14 (1974) 6081f.

STRECKER Georg, Strukturen einer neutestamentlichen Ethik : ZThK 75 (1978) 117-146.

STROEMBERG Reinhold, Greek Proverbs. A Collection of Proverbs and Proverbial Phrases which are not Listed by the Ancient and Byzantine Paroemiographers (Götéborgs Kungl. Vetenskaps- och Vitterhets-Sămhälles Handlingar, Följden 6, Ser. A, Bd 4, No 8), Göteborg 1954, 145 S.

STRUGNELL John, Notes an marge du volume V des "Discoveries in the Judaean Desert of Jordan" : RQ 7 (1970) 163-276.

STRUGNELL John/ATTRIDGE Harold, The Epistles of Heraclitus and the Jewish Pseudepigrapha : A Warning : HThR 64 (1971) 411-413.

STUDEMUND Wilhelm, Zum Mosaik des Monnus : Jahrbuch des Kaiserlich Deutschen Archäologischen Instituts 5 (1890) 1-5.

STUDIES in New Testament and Early Christian Literature. Essays in Honour of Allen O. Wikgren, ed. By D.E. Aune (NTSuppl.33), Leiden 1972, VIII+274 S.

STUMMER Friedrich, Der kritische Wert der altaramäischen Aḥikartexte aus Elephantine (Atl Abh 5/5), Münster 1914, VI+86 S.

- Zu den altaramäischen Achikarsentenzen : OLZ 17 (1914) 252-254.
- Zur Ursprache des Aḥiḳarbuches : OLZ 18 (1915) 103-105.

STUMPFF Albrecht, Art. : ζῆλος, ThWNT 2 (1935) 879-890.

TARN William Woodthorpe, The Greeks in Bactria and India, Cambridge 1938 (Nachdr. 1966), XXIII+539 S.

TAYLOR Charles, Sayings of the Jewish Fathers comprising Pirqe Aboth in Hebrew and English with Notes and Excursuses. Second Edition with Additional Notes and a Cairo Fragment of Aquila's Version of the Old Testament, Cambridge 1897 (2. Aufl.), XII+192+(52) S.

TERMES Pablo, Art. : ʾĂḥīqār y el libro de Tobías, Enciclopedia de la Biblia 1 (1963) 266ff.

THACKERAY Henry St. John/MARCUS Ralph/FELDMAN Louis Harry, Josephus with an English Translation, 9 Bde, London, Cambridge 1926-1965.

THEISSEN Gerd, Die soziologische Auswertung religiöser Ueberlieferungen : Kairos 17 (1975) 284-299.

- Soziologie der Jesusbewegung. Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte des Urchristentums (Theologische Existenz heute 194), München 1977, 111 S.

THEOCHARIS Athanasios, La sagesse dans le Judaisme palestinien de l'insurrection Maccabéenne à la fin du Ier siècle chrétien (Thèse du 3me cycle; maschinenschriftlich), Strassburg 1963, 257 S.

THESLEFF Holger, The Pythagorean Texts of the Hellenistic Period (Acta Academiae Aboensis, Ser. A, Vol. 30/1), Abo 1965, VII+266 S.

THOMA Clemens, Der Pharisäismus. In : MAIER/SCHREINER, Literatur und Religion (s.dort), Würzburg, Gütersloh 1973, 254-272.

- Das jüdische Volk-Gottes-Verständnis zur Zeit Jesu. In : Judentum und Kirche : Volk Gottes (Theologische Berichte 3), Zürich, Einsiedeln, Köln 1974, 93-117.
- Christliche Theologie des Judentums (mit einer Einführung von David FLUSSER) (Der Christ in der Welt. Eine Enzyklopädie, VI. Reihe : Das Buch der Bücher 4a/b), Aschaffenburg 1978, 300 S.

THOMAS Johannes, Aktuelles im Zeugnis der Väter. In : ELTESTER, Studien zu den Test XIIPatr (s.dort), Berlin 1969, 62-150.

THRAEDE Karl, Art. : Erfinder II, geistesgeschichtlich, RAC 5 (1962) 1191-1287.

THYEN Hartwig, Der Stil der jüdisch-hellenistischen Homilie (FRLANT 65 NF 47), Göttingen 1955, 130 S.

TIMM Hermann, "Das weite Herz". Religiöses Philosophieren in Israel. Zu Gerhard von Rad's Weisheitsbuch : ZThK 74 (1977) 224-237.

TOEPFFER J., Art. : Buzygai, Buzyges (1), PRE 3 (1897) 1094-1097.

TORCZYNER H., Anmerkungen zu den Papyrusurkunden von Elephantine : OLZ 15 (1912) 397-403.

TORREY Charles Cutler, The Story of the Three Youths : American Journal of Semitic Languages and Literatures 23 (1907) 177-201.

- The Aramaic in the Gospels : JBL 61 (1942) 71-85.

Le TRAVAIL d'édition des Fragments manuscrits de Qumran (2-6Q) : RB 63 (1956) 49-67.

TURDEANU E., Les Testaments des Douze Patriarches en Slave : Journal for the Study of Judaism 1 (1971) 148-184.

ULLENDORFF Edward, The Queen of Sheba in Ethiopian Tradition. In : PRITCHARD, Solomon (s.dort), London 1974, 104-114.

ULLMANN Manfred, Die arabische Ueberlieferung der sogenannten Menandersentenzen (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes 34/1), Leipzig 1961, 89 S.

UNGNAD Arthur, Aramäische Papyrus aus Elephantine. Kleine Ausgabe unter Zugrundelegung von Eduard Sachau's Erstausgabe bearbeitet (Hilfsbücher zur Kunde des Alten Orients 4), Leipzig 1911, VII+119 S.

Van UNNIK William C., Is 1 Clem. 20 purely Stoic ? : Vigiliae Christianae 4 (1950) 181-189.

URBACH Ephraim, The Sages. Their Concepts and Beliefs. Translated from the Hebrew by Israel Abrahams, 2 Bde (Publications of the Perry Foundation), Jerusalem 1975, I: XXII+692 S.; II : 693-1076 S.

USENER Hermann, Epicurea, Leipzig 1887, LXXVIII+445 S.

USENER Hermann/WOTKE K., Epikurische Spruchsammlung. Entdeckt und mitgeteilt von Dr. K. Wotke in Rom : Wiener Studien 10 (1888) 175-201; 11 (1889) 170; 12 (1890) 1-4 = in : USENER H., Kleine Schriften I, Leipzig 1912, 297-325.

- Kleine Schriften. Erster Band : Arbeiten zur griechischen Philosophie und Rhethorik. Grammatische und textkritische Beiträge, Leipzig, Berlin 1912, VI+400 S.

VAN DER HORST Pieter Cornelis, Les Vers d'or Pythagoriciens édités avec une introduction et un commentaire, Leiden 1932, XLIII+71 S.

VAN DER HORST Pieter Willem, The Sentences of Pseudo-Phocylides. With Introduction and Commentary (Studia in Veteris Testamenti Pseudepigrapha 4), Leiden 1978, XII+295 S.

- Pseudo-Phocylides and the New Testament : ZNW 69 (1978) 187-202.

VAN DER WOUDE Adam Simon, Melchisedek als himmlische Erlösergestalt in den neugefundenen eschatologischen Midraschim aus Qumran - Höhle XI. In : כה. 1940-1965 (OTS 14), Leiden 1965, 354-373.

- Bemerkungen zum Gebet des Nabonides (4Q or Nab). In : Qumrân (s. dort), Paris, Löwen 1978, 121-129.

VATTIONI Francesco, Ancora il vento del nord di Proverbi 25,23 : Biblica 46 (1965) 213-216.

- Ecclesiastico. Testo ebraico con apparato critico e versioni greca, latina e syriaca (Pubblicazioni del Seminario di Semitistica. Testi 1), Neapel 1968, LIV+285 S.

de VAUX Roland, Histoire ancienne d'Israël. Des origines à l'installation en Canaan (Etudes Bibliques), Paris 1971, 674 S.

VERMES Géza, Die Gestalt des Moses an der Wende der beiden Testamente. In : MOSES in Schrift (s.dort), Düsseldorf 1963 (1955), 61-93.

- Scripture and Tradition in Judaism (Studia Post-Biblica 4), Leiden 1961, X+243 S.

VETTER Paul, Das Buch Tobias und die Achikar-Sage : (Tübinger) Theologische Quartalschrift 86 (19o4) 321-364.512-539; 87 (1905) 321-370.497-546.

VIELHAUER Philipp, Geschichte der urchristlichen Literatur. Einleitung in das Neue Testament, die Apokryphen und die Apostolischen Väter (de Gruyter Lehrbuch), Berlin, New York 1975, XIX+813 S.

VIOLET Bruno, Die Esra-Apokalypse (IV. Esra). Erster Teil : Die Ueberlieferung (GCS 18), Leipzig 1910, LXIV+446 S.

- Die Apokalypsen des Esra und des Baruch in deutscher Gestalt (GCS 32), Leipzig 1924, XCVI+380 S.

VISCHER Rüdiger, Das einfache Leben. Wort- und Motivgeschichtliche Untersuchungen zu einem Wertbegriff der antiken Literatur (Studienhefte zur Altertumswissenschaft 11), Göttingen 1965, 185 S.

VOEGTLE Anton, Die Tugend- und Lasterkataloge im Neuen Testament. Exegetisch, religions- und formgeschichtlich untersucht (Ntl Abh 16/4+5), Münster 1936, XVIII+254 S.

VOELTER D., Ignatius - Peregrinus : Theologisch tijdschrift 21 (1887) 272-320.

VOLZ Paul, Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde im neutestamentlichen Zeitalter, nach den Quellen der rabbinischen, apokalyptischen und apokryphen Literatur, Tübingen 1934 (2. Aufl.; Nachdr. 1966), XVI+458 S.

WACHOLDER Ben Zion, Greek Authors in Herod's Library : Studies in Bibliography and Booklore 5 (1961) 102-109 = in : DERS., Nicolaus of Damascus (s.dort), 81-86

- Nicolaus of Damascus (University of California Publications in History 75), Merkeley, Los Angeles 1962, VII+150 S.

- Pseudo-Eupolemos' two Greek Fragments on the Life of Abraham : HUCA 34 (1963) 83-113.

- Eupolemos. A Study of Judeo-Greek Literature (Monographs of the Hebrew Union College 3), Cincinnati, New York, Los Angeles, Jerusalem 1974, XI+332 S.

WACHSMUTH Curt, De Gnomologio Palatino inedito. In : Satura philologa Germanno Sauppio obtulit amicorum conlegarum decas, Berlin 1879, 7-42.

- Gnomologium Byzantinum ἐκ τῶν Δημοκρίτου ᾿Ισοκράτους ᾿Επικτήτου e variis codicum exemplis restitutum. In : DERS., Studien zu den griechischen Florilegien, Berlin 1882 (Nachdr. Amsterdam 1971), 162-2o7. 2o8-216 (Register).

- Ioannis Stobaei Anthologium I+II, 2 Bde, Berlin 1884 (=Eklogen; s. auch bei HENSE).

WAGNER Siegfried, ידע in den Lobliedern von Qumran. In : Bibel und Qumran. Beiträge zur Erforschung der Beziehungen zwischen Bibel- und Qumranwissenschaft. Hans Bardtke zum 22. 9. 1966, Berlin 1968, 232-252.

WAHL M.C., Das Sprichwort der hebräisch-aramäischen Literatur mit besonderer Berücksichtigung des Sprichwortes der neueren Umgangssprachen. Ein Beitrag zur vergleichenden Parömiologie. Erstes Buch : Zur Entwicklungstheorie des sprichwörtlichen Materials , Leipzig 1871, 184 S. (Zweites Buch nicht erschienen).

WALLACH L., Alexander the Great and the Indian Gymnosophists in Hebrew Tradition : Proceedings of the American Academy for Jewish Research 11 (1941) 47-83.

WALTER Nikolaus, Anfänge alexandrinisch-jüdischer Bibelauslegung bei Aristobulos : Helikon 3 (1963) 353-372.

- Der Thoraausleger Aristobulos. Untersuchungen zu seinen Fragmenten und pseudepigraphischen Resten der jüdisch-hellenistischen Literatur (TU 86), Berlin 1964, XXI+283 S.

- Zu Pseudo-Eupolemos : Klio 43-45 (1965) 282-290.

- Untersuchungen zu den Fragmenten der jüdisch-hellenistischen Historiker (Diss. habil.; maschinenschriftlich), Halle 1968, XIX+257 S.

- Fragmente jüdisch-hellenistischer Exegeten : Aristobulos, Demetrios, Aristeas, JSHRZ III/2, Gütersloh 1975, 257-299.

- Fragmente jüdisch-hellenistischer Autoren, JSHRZ I/2, Gütersloh 1976, 1-163.

WATSON Paul F., The Queen of Sheba in Christian Tradition. In : PRITCHARD, Solomon (s.dort), London 1974, 115-145.

WATT W. Montgomery, The Queen of Sheba in Islamic Tradition. In : PRITCHARD, Solomon (s. dort), London 1974, 85-105.

WATTERS William R., Formula Criticism and the Poetry of the Old Testament (BZAW 138), Berlin, New York 1976, XVI+227 S.

WEFELMEIER Carl, Die Sentenzensammlung der Demonicea, Athen 1962, 97 S.

WEIMAR Peter, Formen frühjüdischer Literatur. Eine Skizze. In : MAIER/SCHREINER, Literatur und Religion (s.dort), Gütersloh 1973, 123-162.

WEINEL Heinrich, Die spätere christliche Apokalyptik. In : Εὐχαριστήριον II (s.dort), Göttingen 1923, 141-173.

WEISER Arthur, Das Buch Hiob (ATD 13), Göttingen 1951, 267 S.

WEISS Eisik Hirsch, ספרא דבי רב הו ספר תורת כהנים כולל מדרשים התנאים, Wien 1862 (Nachdr. New York 1946), VIII+114 Doppelseiten.

WEISS Hans-Friedrich, Untersuchungen zur Kosmologie des hellenistischen und palästinischen Judentums (TU 97), Berlin 1966, XXVII+363 S.

WEISS Johannes, Art. : Literaturgeschichte des Neuen Testaments, RGG 3 (1912, 1. Aufl.), 2175-2215.

WELLMANN E., Art. : Demokritos (6), PRE 5 (1903) 137f.

WENDLAND Paul, Rez. : Elter, De Gnomologiorum Graecorum historia : Byzantinische Zeitschrift 2 (1893) 325-328; 7 (1898) 445-449.

- Philo und die kynisch-stoische Diatribe. In : DERS./KERN Otto, Beiträge zur Geschichte der griechischen Philosophie und Religion, Berlin 1895, 1-75.

- Die Therapeuten und die Philonische Schrift vom beschaulichen Leben : Jahrbücher für classische Philologie, Suppl. 22 (1896) 693-772.

WENSINCK A., Zu den Achikarsprüchen der Papyri aus Elephantine : OLZ 15 (1912) 49-54.

WESTERMANN Claus, Art. : Rätsel, BHH 3 (1966) 1552f.

- Die Weisheit und Jesus Christus. In : DERS., Das Alte Testament und Jesus Christus, Stuttgart 1968, 46-48.

WHITTAKER Molly, Der Hirt des Hermas (GCS 48; Die Apostolischen Väter I), Berlin 1956, XXVI+115 S.

WIBBING Siegfried, Die Tugend- und Lasterkataloge im Neuen Testament und ihre Traditionsgeschichte unter besonderer Berücksichtigung der Qumran-Texte (BZNW 25), Berlin 1959, XVI+127 S.

WIDENGREN Geo, Iran and Israel in Parthian Times with Special Regard to the Ethiopic Book of Enoch : Temenos 2 (1966) 139-177.

von WILAMOWITZ-MOELLENDORF Ulrich, Der Glaube der Hellenen, 2 Bde, Berlin I : 1931, XII+412 S.; II : 1932, XII+620 S.

WILCKEN Ulrich, Zur ägyptisch-hellenistischen Litteratur. In : Aegyptiaca. Festschrift für Georg Ebers zum 1. März 1897, Leipzig 1897, 142-152.

WILCKENS Ulrich, Weisheit und Torheit. Eine exegetisch-religionsgeschichtliche Untersuchung zu 1Kor 1 und 2 (Beiträge zur Historischen Theologie 26), Tübingen 1959, VI+299 S.

- Art. : σοφία A.C-F, ThWNT 7 (1964) 467-475.497-529.

WILDER Amos Niven, Eschatology and Ethics in the Teaching of Jesus, New York 1950 (rev. Ed.), 223 S.

WILKEN Robert L. (Hrsg.), Aspects of Wisdom in Judaism and Early Christianity (University of Notre Dame Center for the Study of Judaism and Christianity in Antiquity 1), Notre Dame, Ind., London 1975, XXII+218 S.

WILLI-PLEIN I., Das Geheimnis der Apokalyptik : VT 27 (1977) 62-81.

WINDISCH Hans, Die göttliche Weisheit der Juden und die paulinische Christologie. In : Neutestamentliche Studien Georg Heinrici zu seinem 70. Geburtstag (14. März 1914) dargebracht von Fachgenossen, Freunden und Schülern, hrsg, v. A. Deissmann, H. Windisch (UNT 6), Leipzig 1914, 220-234.

- Der Barnabasbrief. In : Die Apostolischen Väter (s.dort), Tübingen 1920, 299-413.

- Der Sinn der Bergpredigt. Ein Beitrag zum geschichtlichen Verständnis der Evangelien und zum Problem der richtigen Exegese (UNT 16), Leipzig 1929 (2. Aufl. 1937), VII+190 S.

WINSTEDT E.O., Some Coptic Apocryphal Legends : JThS 9 (1908) 372-386.

- Addenda to 'Some Coptic Apocryphal Legends' : JThS 10 (1909) 389-412.

WINTER Jakob, Sifra. Halachischer Midrasch zu Leviticus, übersetzt (Schriften der Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums 42), Breslau 1938, 683 S.

- /WUENSCHE August, Mechiltha. Ein tannaitischer Midrasch zu Exodus. Erstmalig ins Deutsche übersetzt und erläutert, Leipzig 1909, XXIV+390 S.

WISDOM in Israel and in the Ancient Near East. Presented to Prof. H.H. Rowley ... in celebration of His 65. Birthday 24. March 1955, ed. by M. Noth and D.W. Thomas (VTS 3), Leiden 1955, XIX+301 S.

WOELFFLIN E., "Sprüche der Sieben Weisen" : Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Philos.-Philol. und Hist. Kl. (o.Nr.) (1886) 287-298.

WORRELL John Edwar, Concepts of Wisdom in the Dead Sea Scrolls (Diss. phil.; maschinenschriftlich; published on demand by University Microfilms International, Ann Arbor, Mich., Nr. 71-21,664), Claremont 1968, X+444 S.

WRIGHT Leon Edward, Alterations of the Words of Jesus, as Quoted in the Literature of the Second Century (Harvard Historical Monographs 25), Cambridge, Mass. 1952, X+153 S.

WRIGHT W., Anecdota Syriaca : The Journal of Sacred Literature and Biblical Record, New Series 3 (1863) 115-130.

WUENSCHE August, Bibliotheca Rabbinica. Eine Sammlung alter Midraschim zum ersten Mal ins Deutsche übertragen, 6 Bde, Leipzig 1880-1884.

- Der Midrasch Echa Rabbati (Bibliotheca Rabbinica III/1), Leipzig 1881, XI+176 S.
- Die Räthselweisheit bei den Hebräern mit Hinblick auf andere alte Völker, Leipzig 1883, 65 S.
- Der Midrasch Mischle (Bibliotheca Rabbinica VI/2), Leipzig 1885 (Nachdruck Hildesheim 1967), IX+77 S.
- Midrasch Tehillim oder Haggadische Erklärung der Psalmen nach der Textausgabe von Salomon Buber I, Trier 1892, X+256 S.
- Aus Israels Lehrhallen. Kleine Midraschim zur späteren legendarischen Literatur des Alten Testaments zum ersten Mal übersetzt, 5 Bde, Leipzig 1907-1910.
- Die Zahlensprüche in Talmud und Midrasch : ZDMG 65 (1911) 57-100.395-421; 66 (1912) 414-459.

YELLIN Abinoam, ספר אחיקר החכם, Berlin, Jerusalem 1923 (2. Aufl. 1938).

YOUNG Douglas, Theognis, Pseudo-Pythagoras, Pseudo-Phocylides, Chares, Anonymi aulodia. Fragmentum teliambicum post Ernestum Diehl edidit D.Y indicibus ad Theognidem adjectis (= Anthologia Lyrica Graeca II; 4. Aufl.), Leipzig 1961 (2. Aufl. 1971) XXIX+170 S.

ZAHAVY Zvee, The Traditions of Eleazar Ben Azariah (Brown Judaic Studies 2), Missoula, Mont. 1977, XV+365 S.

ZANDEE Jan, Die Lehren des Silvanus. Stoischer Rationalismus und Christentum im Zeitalter der frühkatholischen Kirche. In : Essays on the Nag Hammadi Texts in Honour of A. Böhlig (Nag Hammadi Studies 3), Leiden 1972, 144-155.

- "Les Enseignements de Silvanos" et Philon d'Alexandrie. In : Mélanges d'histoire des religions offerts à Henri-Charles Puech, Paris 1974, 337-345.

ZAUZICH Karl Th., Demotische Fragmente zum Ahikar-Roman. In : Folia Rara. Wolfgang Voigt LXV. Diem Natalem Celebranti ab Amicis et Catalogorum Codicum Orientalium Conscribendorum Collegis Dedicata. H. Franke, W. Heissig, W. Treve redigerunt, Wiesbaden 1976, 180-185 + 2 Abb.

ZEEGERS-VANDER VORST Nicole, Les versions juives et chrétiennes du fr. 245-7 d'Orphée : L'Antiquité Classique 39 (1970) 475-506.

- Une gnomologie d'auteurs grecs en traduction syriaque. In : Symposium Syriacum 1976 célébré du 13 au 17 septembre 1976 au Centre Culturel "Les Fontaines" de Chantilly. Communications (Orientalia Christiana Analecta 205), Rom 1978, 163-177.

ZEIT und Geschichte. Dankesgabe an Rudolf Bultmann zum 80. Geburtstag, im Auftrage der Alten Marburger und in Zusammenarbeit mit H. Thyen hrsg. von E. Dinkler, Tübingen 1964, XI+749 S.

ZEITZ H., Der Aesoproman und seine Geschichte. Eine Untersuchung im Anschluss an die neugefundenen Papyri : Aegyptus 16 (1936) 225-256.

ZELLER Dieter, Die weisheitlichen Mahnsprüche bei den Synoptikern (FzB 17), Würzburg 1977, 224 S.

- Weisheitliche Ueberlieferung in der Predigt Jesu. In : Religiöse Grund-Erfahrungen. Quellen und Gestalten, hrsg. v. W. Strolz, Freiburg, Basel, Wien 1978, 94ff. (zit. nach Manuskript).

ZELLER Eduard, Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung, 3 Teile in 6 Bdn, Leipzig 1879-1920.

ZENGER Erich, Die späte Weisheit und das Gesetz. In : MAIER/SCHREINER, Literatur und Religion (s.dort), Würzburg, Gütersloh 1973, 43-56.

ZER-KAVOD Mordecai, "Riddles" in the Book of Proverbs (hebr.) : Bet Miqra 64 (1975) 7-11.176f. (engl. Zfsg.).

ZUBER Beat, Vier Studien zu den Ursprüngen Israels. Die Sinaifrage und Probleme der Volks- und Traditionsbildung (Orbis Biblicus et Orientalis 9), Fribourg (CH), Göttingen 1976, 152 S.

ZUCKERMANDEL Mosche Schmuᶜel, Tosephta Based on the Erfurt and Vienna Codices with parallels and variants by Dr. M.S.Z., with "Supplement to the Tosephta" by Rabbi Saul LIEBERMANN, Jerusalem 1970 (New Ed. with additional Notes and Corrections), 66+9+18+692+7 (=Nachtrag zu meiner Tosefta-Ausgabe, Berlin 1899) + LXLIV (=Supplement enthaltend Uebersicht, Register und Glossar, 1881).

ZUNTZ Günther, Aristeas Studies I : The Seven Banquets; II : Aristeas on the Translation of the Torah : JSS 4 (1959) 21-36.109-126 = in : DERS., Opuscula Selecta, Manchester 1972, 110-125.126-143.

ZYCHA Josephus, Sancti Aurelii Augustini De utilitate credendi ... Contra Felicem ... quod fertur, 2 Bde (CSEL 25,6/1+2), Prag, Wien, Leipzig I : 1891, S. 1-797; II : 1892, LXXXVI+ S. 798-997.

2. ABKUERZUNGSVERZEICHNIS

Für die biblischen Bücher wurde das Oekumenische Verzeichnis der biblischen Eigennamen nach den Loccumer Richtlinien, Stuttgart 1971, benutzt. Für das frühjüdische Schrifttum (inkl. PHILO), wurde die Liste in den ersten Faszikeln der Reihe: Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit (JSHRZ), für Qumran die Liste von BURCHARD, Bibliographie II, Berlin 1965, und für die rabbinischen Werke das Verzeichnis der Giessener-Mischna benutzt, jedoch auf eine schreibmaschinengerechtere Form gebracht. Die klassischen römischen und griechischen Autoren sind stets ausgeschrieben, deren Werke so abgekürzt, dass sie aus sich selbst verständlich sind oder mit Hilfe des Quellenverzeichnisses (s. o. 1.1.4) vervollständigt werden können. Dies gilt auch für die christlichen Autoren und Titel, soweit sie nicht selbstverständlich sind.
Grundlegend für die bibliographischen Angaben war SCHWERTNER's Verzeichnis (s. o. bei 1), doch wurden der Lesbarkeit und der sofortigen Information zulieb weniger bekannte Abkürzungen möglichst vermieden.

Im folgenden Verzeichnis sind somit nur jene Abkürzungen angeführt und aufgelöst, die für die vorliegende Arbeit speziell gemacht wurden oder eine Besonderheit aufweisen :

Abkürzung	Auflösung
Ach	Achikar
ar(ab)	arabisch
aram	aramäisch
arm	armenisch
aes	VitAes 109f.
äth	äthiopisch
dem	demotisch
syr	syrisch
Cambr.-Ed.	CONYBEARE/HARRIS/LEWIS, The Story of Aḥiqar, Cambridge 1913.
D	Dublette
E	Eigengut
FAttCom	EDMONDS, The Fragments, Cambridge,Leiden 1957-1961.
F = Frgt	Fragment
frgt.	fragmentarisch
GOLD.	GOLDIN, The Fathers (A), London 1967.
<Gr:3>	GRELOT, Les proverbes (1961), Nr. des Logions.
JuH	HENGEL, Judentum und Hellenismus, Tübingen 1973.
L/J	Levi/Juda - Passagen in den Test XIIPatr
Komp.	Komposition
NHC	Nag Hammadi Codex
NS	Neue Serie, Nouvelle série, New Series
or	orientalisch
Par.	Paragraph
Par(r)	Parallele(n)
SALD.	SALDARINI, The Fathers (B), Leiden 1975.

SER : Sünde/Exil/Rückkehr - Passagen in den Test XIIPatr

Vers. : Version(en)

v.l. : varia(e) lectio(nes)

2. R. : 2. Reihe

< > = [ ] (je nach Kugelkopf)

* : in den Texten von Kap. V.2 bezeichnet der Asterisk die von der nächsten Fussnote betroffene Wortfolge.

ᴛ : in Kap. V.2.4 (aramTestLevi) bezeichnet die aramäische Zeilentrennung.

4QHen^{a} 1.II,16 *lies* 4. Höhle aus Qumran, aramäischer Henoch, Kopie a, Blatt 1, Kolumne II, Zeile 16.

Verweise auf Kap. oder Anm. der vorliegenden Arbeit sind stets in Funktion zu jenem Kap. gemacht, in welchem der Verweis selbst steht. Die römischen Ziffern der Hauptkapitel I - VI sind somit in den Verweisen nur gesetzt, wenn ein Verweis über jenes Kap. mit römischer Ziffer hinausgeht, in welchem er selbst steht. Ueber die Kapitelangaben am Kopf der Seite ist das Auffinden der Verweisstelle dann relativ schnell möglich.

In den Kurztiteln der Anm. wurden alle Zeichen rund um die Buchstaben (Längen, Kürzen, Gutturale usw.), die in den Originaltiteln stehen (s. Lit.-Verz.), weggelassen.

3. TABELLENVERZEICHNIS

REGISTER

1. STELLENREGISTER (EINE AUSWAHL)

Nicht aufgenommen wurden die Stellen der Tabellen 1-15 (s.S.676), der Aufzählung S. 204, Anm.7, der literarkritischen Analysen der Test XIIPatr (Kap. V.2), des Anhangs zu Kap. VI.2 (synoptische Logien) und der Zusammenfassungen.
Unterstreichungen : Zitation der Stelle, oder : wichtigere Stelle
** = in den Anmerkungen*

1.1 BIBLIA HEBRAICA

Ijob

Sprüche

Hohelied

Kohelet

Klagelieder

Daniel

Esra

2 Chronik

1.2 SEPTUAGINTA

Baruch

Ester, Zusätze

Judit

1 Makkabäer

2 Makkabäer

Daniel, Zusätze

Jesus Sirach

1.3 FRUEHJUEDISCHES SCHRIFTTUM (pal.+ alexandr.)

Zur Zählung der Kap. 3 und 33 des syrAch und Parallelen nach Logieneinheiten (=L) s.o. S. 320, Anm.5.

syrischer Achikar B(C)

Antiquitates Biblicae

Aristeasabrief

Aristobulos

1.4 QUMRANTEXTE

(nach Fundorten)

1.5 RABBINISCHES SCHRIFTTUM

1.6 NEUES TESTAMENT

1.7 FRUEHCHRISTLICHES SCHRIFTTUM

1.8 GRIECHEN UND ROEMER (nicht-christlich)

1.9 ANDERES

2. NAMEN- UND SACHREGISTER (EINE AUSWAHL)

A

B

C

D

E

F

G

H

I

J

N

O

P

D.G.

ORBIS BIBLICUS ET ORIENTALIS (Lieferbare Bände)

Bd. 1 OTTO RICKENBACHER: *Weisheitsperikopen bei Ben Sira.* Deutscher Text, textkritische und formale Anmerkungen, thematische Anmerkungen. 232 Seiten. 1973.

Bd. 3 PAUL ZINGG: *Das Wachsen der Kirche.* Beiträge zur Frage der lukanischen Redaktion und Theologie. 343 Seiten. 1974.

Bd. 5 OTHMAR KEEL: *Wirkmächtige Siegeszeichen im Alten Testament.* Ikonographische Studien zu Jos 8, 18-26; Ex 17, 8-13; 2 Kön 13, 14-19 und 1 Kön 22, 11. 232 Seiten, 78 Abbildungen. 1974.

Bd. 6 VITUS HUONDER: *Israel Sohn Gottes.* Zur Deutung eines alttestamentlichen Themas in der jüdischen Exegese des Mittelalters. 231 Seiten. 1975.

Bd. 8 ADRIAN SCHENKER: *Hexaplarische Psalmenbruchstücke.* Die hexaplarischen Psalmenfragmente der Handschriften Vaticanus graecus 752 und Canonicianus graecus 62. Einleitung, Ausgabe, Erläuterung. XXVIII - 446 Seiten. 1975.

Bd. 10 EDUARDO ARENS: *The ΗΛΘΟΝ-Sayings in the Synoptic Tradition.* A Historico-critical Investigation. 370 Seiten. 1976.

Bd. 11 KARL JAROŠ: *Sichem.* Eine archäologische und religionsgeschichtliche Studie, mit besonderer Berücksichtigung von Jos 24. 280 Seiten, 193 Abbildungen. 1976.

Bd. 11a KARL JAROŠ / BRIGITTE DECKERT: *Studien zur Sichem-Area.* 84 Seiten, 23 Abbildungen. 1977.

Bd. 12 WALTER BÜHLMANN: *Vom rechten Reden und Schweigen.* Studien zu Proverbien 10-31. 371 Seiten. 1976.

Bd. 13 IVO MEYER: *Jeremia und die falschen Propheten.* 155 Seiten. 1977.

Bd. 14 OTHMAR KEEL: *Vögel als Boten.* Studien zu Ps 68, 12-14, Gen 8, 6-12, Koh 10, 20 und dem Aussenden von Botenvögeln in Ägypten. – Mit einem Beitrag von Urs Winter zu Ps 56, 1 und zur Ikonographie der Göttin mit der Taube. 164 Seiten, 44 Abbildungen. 1977.

Bd. 15 MARIE-LOUISE GUBLER: *Die frühesten Deutungen des Todes Jesu.* Eine motivgeschichtliche Darstellung aufgrund der neueren exegetischen Forschung. XVI - 425 Seiten. 1977.

Bd. 16 JEAN ZUMSTEIN. *La condition du croyant dans l'Evangile selon Matthieu.* 468 pages. 1977.

Bd. 17 FRANZ SCHNIDER: *Die verlorenen Söhne.* Strukturanalytische und historisch-kritische Untersuchung zu Lk 15. 105 Seiten. 1977.

Bd. 18 HEINRICH VALENTIN: *Aaron. Eine Studie zur vorpriesterschriftlichen Aaron-Überlieferung.* VIII - 442 Seiten. 1978.

Bd. 19 MASSÉO CALOZ: *Etude sur la LXX origénienne du Psautier.* 480 pages. 1978.

Bd. 20 RAPHAEL GIVEON: *The Impact of Egypt on Canaan.* Iconographical and related Studies. 156 Seiten, 73 Abbildungen. 1978.

Bd. 21 DOMINIQUE BARTHÉLEMY: *Etudes d'histoire du texte de l'Ancien Testament.* 448 pages. 1978.

Bd. 22/1 CESLAS SPICQ: *Notes de Lexicographie néo-testamentaire.* T. I: p. 1-524.

Bd. 22/2 CESLAS SPICQ: *Notes de Lexicographie néo-testamentaire.* T. II: p. 525-980. 1978.

Bd. 23 BRIAN NOLAN: *The royal Son of God.* The Christology of Matthew 1-2 in the Setting of the Gospel. 284 Seiten. 1979.

Bd. 24 KLAUS KIESOW: *Exodustexte im Jesajabuch.* Literarkritische und motivgeschichtliche Analysen. 221 Seiten. 1979.

Bd. 25/1 MICHAEL LATTKE: *Die Oden Salomos in ihrer Bedeutung für Neues Testament und Gnosis.* Ausführliche Handschriftenbeschreibung. Edition mit deutscher Parallel-Übersetzung. Hermeneutischer Anhang zur gnostischen Interpretation der Oden Salomos in der Pistis Sophia. 254 Seiten. 1979.

Bd. 25/2 MICHAEL LATTKE: *Die Oden Salomos in ihrer Bedeutung für Neues Testament und Gnosis.* Vollständige Wortkonkordanz zur handschriftlichen, griechischen, koptischen, lateinischen und syrischen Überlieferung der Oden Salomos. Mit einem Faksimile des Kodex N. 222 Seiten. 1979.

Bd. 26 MAX KÜCHLER: *Frühjüdische Weisheitstraditionen.* Zum Fortgang weisheitlichen Denkens im Bereich des frühjüdischen Jahweglaubens. 712 Seiten. 1979.